İbn Arabî'nin Fusûs'undaki

Anahtar-Kavramlar

Türkçesi:
ahmed yüksel özemre

Türkiye Yazarlar Birliği 1998 Çanakkale

Yazarın Önsözü

Bu kitap bn Arabî'ye göre Tasavvuf anlayıı ile Lao-Tsu ve Çuang-Tsu'ya göre Taoizm anlayı ına özgü belliba lı felsefî kavramların kar ıla tırmalı incelemesini hedef alan bir ça-lı manın birinci kısmıdır. G R Bölümünde de ayrıntılarıyla açıklamı oldu um gibi, bu birinci kısım tümüyle bn Arabî'nin felsefesinin ***anahtar-kavramları***nna hasredilmi tir. ncelemenin ikinci kısmı ise, buna benzer ekilde, ***Tao Tö Çing*** ile ***Çuang-Tsu'nun Kitabı***'ndaki anahtar-kavramları inceleyecektir.

Bundan önceki di er bütün eserlerim gibi Keio Üniversitesi Kültür ve Dil ncelemeleri Enstitüsü tarafından yayınlanan bu kitap, varlı ını bu Enstitü'nün direktörü Prof. Nobuhiro Matsumoto'nun lûtfetmi oldu u candan destek ve te viklere borçludur. Bundan dolayı bu ve bunu izleyecek olan kitabı, kendisine duydu um minnet duygularımla, Prof. Nobuhiro Matsumoto'ya ithâf ediyorum.

Kezâ Kanada'da McGill Üniversitesi slâmî ncelemeler Enstitüsü direktörü Dr. Charles J. Adams'a da çok ey borçluyum. Bu cildin tümü 1965-1966 ders yılında oradaki ö retim üyeli im sırasında Enstitü'nün sa ladı ı fevkalâde te vik edici ve rahat ortamında yazılmı bulunmaktadır. Ayrıca, kitabın tüm müsveddelerini büyük bir dikkat ve kritik bir gözle oku-mu ve isâbetli telkinlerde bulunmu , hatâları düzeltmi olan Dr. David Ede'ye de özellikle minnettârım.

Tokyo, Japonya, Haziran 1966 **Toihiko zutsu**

* * *

2

Prof. Toihiko zutsu'nun ***A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in***

Sufism and Taoism / Ibn 'Arabî and Lao-Tzû, Chuang Tzû ba lıklı iki cildlik kitabının birinci cildi 1966, ikinci cildi ise 1967 yılında Tokyo'da "Keio Kültür ve Dil Ara tırmaları Enstitüsü" tarafından yayınlanmı tır. Bu kitabın varlı ından 1967 yılında haberdar olmu ve aynı yıl Japonya'dan getirtmi tim.

To ihiko zutsu bu kitabında bir yandan Muhyiddin bn Arabî'nin ***Fusûsü-l Hikem*** isimli eseri ile K ânî'nin bunun hakkındaki tefsîrini, di er yandan da Lao-Tzû'nun ***Tao Tê Çing***

(*ya da Batı'daki bilinen okunu uyla Tao Tö King*) isimli eseriyle Çuang Tzû'nun bunun hakkındaki tefsîrine dayanarak her iki felsefî sistemdeki anahtar-kavramların önce bir semantik analizini yapmaktadır.

Bir kelimenin semantik de erlerinin, yâni kelimenin etimolojik1 lûgat mânâsının üzerine zaman içinde eklenmi olan yeni anlamların ya da vuku bulmu olan anlam kaymalarının tesbiti demek olan ***semantik analiz***, kelimelerin kullanıldıkları yerde hangi anlamla yüklü olarak neye delâlet ettiklerinin ara tırılması, ya da eski deyimiyle "kelimelerin medlûllerinin te his ve tesbiti" demektir.

Buna bir misâl vermek gerekirse eski Roma'daki *laicus* (lâik) kavramının tarih boyunca ne gibi anlam kaymalarına u ramı oldu una bir göz atmak yeterlidir. "Lâik"in lûgat mânâsı "ruhban sınıfının dı ında kalan halk demektir". Büyük Fransız htilâl'inden sonra bu kelime "din ile devlet i lerini biribirinden ayrı tutan kimse ya da davranı " anlamını yüklenmi tir. Daha sonra da "ki ilere vicdân hürriyeti tanıyan, kimsenin dinî îtikadına karı mayıp dinini istedi i gibi ya

amasına imkân tanıyan ki i ya da davranı biçimi" anlamını yüklenmi tir. Zamanımız Türkiye'sinde ise bu hususta tam bir kavram karga ası ya anmaktadır.

Bugün bâzı mahfeller ve medyanın bâzı kesimleri tarafından, Anayasa'da pekçok kere zikre-dilmesine ra men Anayasa içinde bir tanımı verilmemi olan "lâik" kelimesine: " nsanların slâm dinine ve îtik dına uygun ya amalarına engel olan ki i", ve "lâiklik" kelimesine de:

" nsanların slâm dinine ve îtik dına uygun ya amalarına engel olunması gereklili i" anlamları yüklenilmi bulunmaktadır. Bundan birkaç yüzyıl sonra Türkiye târihine e ilecek bir kimse "lâik" ve "lâiklik" kavramlarının Cumhûriyet'in kurulu undan sonra 1923-1937, 1937-1950, 1950-1960, 1960-1980, 1980-1996 ve 1996 sonrası için semantik de erlerini tesbit edemezse Türkiye'nin siyâsî ve sosyal târihi hakkında isâbetli tahliller yapamıyacaktır.

te To ihiko zutsu da bu eserinde bn Arabî'nin ve Tao-Tzû'nun biri Arapça, di eri ise kadîm Çince olarak kullanmı oldukları, herbirinin dü ünce sisteminin temelini olu turan anahtar-kavramların neye delâlet ettiklerini ara tırıp tesbit etmektedir.

Eserin 1. cildi ***bn Arabî'nin Ontolojisi (Varlık Bilgisi)*** ve 2. cildi de ***Lao-Tzû ve Çuang***

Tzû'nun Felsefî Dünyâ Görü ü'ne tahsîs edilmi tir. Yazar bn Arabî'nin felsefesindeki anahtar-kavramlar ile Lao-Tzû'nun felsefesindeki anahtar-kavramların semantik de erlerini 1 Eski yunanca *etumos*: gerçek, ve *logos*: bilgi, bilim kelimelerinden olu turulmu olan ***etimoloji*** kelimesi kelimelerin gerçek (yâni bu kapsamda ilk) olarak neye delâlet ettiklerini tesbit eden bilgi türüne verilen isimdir.

(yâni medlûllerini) tesbit ettikten sonra: 1) bu kavramlar arasında bire-bir bir tek büliyetin var oldu unu, ve 2) her iki sistemin de ortaya koymu oldu u ontolojinin Varlık Âlemi'nin bir silsile-i merâtibe (*hiyerar i'ye*) dayalı katmanlı bir yapı ihtivâ etti i bir ontoloji oldu unu ortaya çıkarmaktadır.

Biri M.Ö. VI. yüzyılda Çin'de di eri M.S. XII-XIII. yüzyılda spanya'da do mu , aralarında yakla ık 18 yüzyıllık bir zaman aralı ı ve ya adıkları yerler itibâriyle de yakla ık 9000

km'den fazla bir uzaklık bulunan, biri Çince di eri Arapça konu an bu iki insânın biribirlerini, Valık Âlemi'nin yapısı hakkında aynı eyleri beyân edecek ekilde etkilemi ol-du unu iddia etmek bir maymunun bilgisayar klâvyesinin ba ına geçip de bir çırpıda Mehmed Âkif'in bütün ***Safâhat***'ını aynı sıra içinde eksiksiz ve hatâsız yazabilmesi kadar muhâldir.

Kanaatimce Prof. zutsu'nun bu ara tırması, Cenâb-ı Hakk'ın (hangi zamanda, hangi ik-limde ve hangi îtik dın mensûbu olarak ya amı olmasının hiç önemi olmaksızın) seçti i müstesnâ nsânların gönüllerine, Varlık Âlemi'nin esrârını farklı boyalarla boyanmı olsa bi-le, aynı ekilde ilhâm etti ini çok bâriz bir ekilde ortaya koyan kıymetli bir çalı madır.

Notlarıma göre, ben bu eserin 272 sayfalık birinci cildinin tercümesine 17 Ekim 1967

saat 00.10 da ba lamı ve 24 Ocak 1969 târihinde de 120. sayfadan sonra tercümeye yakla ık 27 sene kadar ara vermi im. Bu tercümeyi mutlaka bitirmem hususunda Marmara Üniversitesi lâhiyât Fakültesi'nden kıymetli dostum Dr. Mahmûd Erol Kılıç'ın te viki olmasaydı herhâlde bu tercüme 120. sayfasında kalırdı. Bu bakımdan kendisine minnettârım. Tercüme-ye son noktayı da 20 Aralık 1997 saat 12.03 de koydum.

Aslında Prof. zutsu kolay ve akıcı bir ingilizce kullanmaktadır. Bu bakımdan tercüme herhangi bir güçlük arzetmi de ildir. Bununla beraber konuya yabancı olanların bâzı noktaları daha iyi anlamaları ve teknik deyimlerle ünsiyet kesbedebilmeleri için metinde parantez-ler içinde de açıklayıcı notlar vardır; bunlar italik olarak dizilmi lerdir.

Tercüme esnâsında bütün güçlük yazarın Fusûs'dan yapmı oldu u alıntıların tercümesinde ortaya çıkmı tır. Bu pasajların tercümesini elimde bulunan: 1) Nuri Gencosman'ın

Fusûs ül-Hikem çevirisi (M.E.B. ark slâm Klâsikleri No.27, 1962, 2. Baskı, s. 40), 2)Ahmed Avni Konuk'un ***Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve erhi*** (Basıma hazırlayanlar: Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın; 1. cild Dergâh Yayınları, stanbul 1987; 2-4. cildler Marmara Üniversitesi lâhiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989-1992) 3) Titus Burkhardt'ın ***La***

Sagesse Des Prophètes (Editions Albin Michel, Paris 1955, s. 49), 4) Hans Kofler'in ***Das***

Buch der Siegelsteine der Weisheitssprüche (Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1970, s. 16), 5) R.W.J.Austin'in ***Ibn Al 'Arabi/The Bezels of Wisdom*** (Paulist Press, New York 1980, s. 67), 6) Bülent Rauf, R. Brass, H.Tollmache'in 4 cildlik ***Ismail Hakkı***

Bursevi's 2 ***Translation of and Commentary on Fusus Al Hikam by Muhyiddin Ibn 'Arabi***

(Publisher by Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, Oxford & Istanbul 1986, 1. cild, s. 210) isimli eserleriyle kar ıla tırmayı prensip ittihâz ettim.

2 Dr. Mahmûd Erol Kılıç, bu kitabın isminin böyle olmasına ra men söz konusu tefsîrin smail Hakkı Bursavî'ninki de il Abdull h Bosnavî'nin tefsîri oldu unu, hattâ bu yanlı lık

dolayısıyla yayıncısını da îkaz etmi olmasına ra men yayıncının 1. cildin bu isim altında basılmı olması dolayısıyla di er cildlerde bu yanlı ı dü-

zeltme e yana mamı oldu unu bildirmektedir.

4

Ayrıca her bir pasajın Nuri Gecosman'ın ve Ahmed Avni Konuk'un kitaplarında hangi cild ve sayfalarda bulunduklarını da tesbit edip bunları dipnotlar olarak takdîm ettim. Genellikle bu pasajların muhtelif müellifler tarafından verilen tercümeleri biribirleriyle uyu maktaydı. Ama zaman zaman büyük anlam kaymalarına da tesâdüf etti im oldu. Bu durumlarda Ahmed Avni Konuk'un kelimesi kelimesine ama uslûbu çok a ır olan tercümesi ile Hans Kofler'in çok sâdık bir ekilde yapılmı oldu u anla ılan tercümesini referans olarak aldım.

Bu kitabın 120-272. sayfalarını tercüme ederken bana gösterdi i âbidevî sabır ve tahammülünden dolayı e im Gülsen hanıma çok ey borçluyum. Ayrıca tercümeyi tamamla-mam hususunda beni cesâretlendiren ve kitabın University of California Press tarafından ya-yınlanmı olan ***Sufism and Taoism / A Comparative Study of Key Philosophical Concepts***

ba lıklı 1983 târihli 2. baskısının3 fotokopisini lûtfetmi olan Dr. Mahmûd Erol Kılıç'a, ilk 11

bölümünü bilgisayara büyük bir titizlikle çekmi olan ûle Alpay hanımefendi kızıma, bütün tercümeyi okuyup isâbetli tesbitleriyle yanlı larımın asgarîye inmesini sa lamı olan Hasan Alpay beyefendi o luma minnettârım. Cenâb-ı Hakk hepsinden ganî ganî râzî olsun! Hiç üphesiz, kitapta farkedilecek olan bütün yanlı ların, noksanlıkların ve hattâ

acemiliklerin sorumlulu u ise tamâmen fakîr abd-i âcize aittir.

Üsküdar, 20 Aralık 1997 Ahmed Yüksel ÖZEMRE

3 Kitabın 2. baskısının önsözünde yazar, pek büyük bir de i iklik yapmamı , ancak ilk baskıdaki bâzı hatâları dü-

zeltmi oldu unu ifâde etmektedir. Nitekim 1. baskıda verilen bir takım yanlı referansların bu baskıda düzeltil-mi oldu unu ben de tesbit ettim. Bunun dı ında yazar II., III., IV., IX., X. ve XI. Bölümlerin yalnızca ba lıkları-

nı de i tirmi tir. lk baskıdaki ba lıkların daha isâbetli ifâdeler olduklarına kanaat getirdi imden ben bu ilk baskının ba lıklarını muhafaza ettim.

Ba lı ının ve ba lık-altının da belirtmekte oldu u gibi4 bu kitabın esas amacı, tümüyle, bn Arabî'nin temsil etti i ***Tasavvuf***'un dünyâ görü ü ile Lao-Tsu ve Çuang-Tsu'nun temsil ettikleri ***Taoizm***'in dünyâ görü ü arasında yapısal bir kar ıla tırma yapmaktır. Bu türden bir incelemenin bir takım tuzaklara mâruz bulundu unu bilmiyor de ilim. Aralarında tarihî hiç-

bir ba bulunmayan iki dü ünce sistemi arasında sebep-sonuç ili kisi yönünden yapılan bir kar ıla tırma bilimsel kesinlikten uzak bir takım benzerlik ve ayrılıkların yüzeysel bir tesbitinden ba ka bir sonuç do urmayabilir. Böyle bir hatâya dü memek için, bu iki dünyâ görü ü arasında herhangi bir kar ıla tırmaya tevessül etmeden önce, bunların her birinin

temel yapısının di erinden ba ımsız olarak ve olabildi ince titiz bir biçimde ortaya çıkarılmasına çalı ılmı tır.

Bu husus göz önünde bulundurularak bu birinci kısım, tümüyle, bn Arabî'nin felsefî dünyâ görü ünün temelindeki belliba lı ontolojik kavramların ayıklanması ve incelenmesi gayretine tahsis edilmi tir. kinci kısımda ise Lao-Tsu ve Çuang-Tsu'nun dünyâ görü ü ile ilgili, tümüyle aynı türden analitik (*tahlîlî*) bir inceleme yapılacaktır. Böylelikle her iki kısım biri bn Arabî'nin di eri ise kadîm Taoizm'in biribirlerinden ba ımsız incelenmelerinden olu-acaktır. Üçüncü kısım ise, aralarındaki benzerlikler ve ayrılıklar göz önünde tutulmaksızın incelenmi olan, bu iki dünyâ görü ünün ana-kavramlarını kar ıla tırmak ve aralarında koor-dinasyonu sa lamak üzere giri ilen bir incelemeyi kapsayacaktır.

Her ne olursa olsun eseri ba ından sonuna kadar yönlendiren maksat, kar ıla tırmalı felsefe ve mistisizm alanında yeni bir görü açısı getirmek arzusudur. Böyle bir muk yese için isâbetli bir ba langıç noktasını, her iki dünyâ görü ünün de biri ***Hakk*** di eri ise ***nsân-ı Kâ-***

mil5 (Olgun nsân) olmak üzere iki istinad noktası üzerinde temellendirilmi olması temin etmektedir. Her bir sistem için, bu iki kutup arasında tümüyle bir "ontolojik dü ünce sistemi"

geli tirilmektedir.

Bu ne Tasavvuf'a ve ne de Taoizm'e has bir tutumdur. Bir Dünyâ görü ünün iki ekseni olmaları itibâriyle ***Hakk*** ile ***nsân-ı Kâmil***'in çe itli sûretlerdeki kar ıtlı ı dünyâda çok farklı yerlerde ve târihlerde geli mi olan pekçok mistisizm türünün ortak bir temel motiftir. Aynı geni ortak motifi payla an ama hem köken hem de tarihî artlar açısından

biribirlerinden ay-rıntılarında farklı olan bir takım sistemlerin muk yeseli bir biçimde incelenmesinin, dünyâ-

nın bugünkü durumunda âcilen ihtiyâcımız olan, ve Prof. Henri Corbin'in de isâbetli bir ekilde "tarih-ötesi bir ***diyalog***" dedi i, geni tabanlı bir diyalo un temelinin hazırlanması ba-kımından çok verimli olaca ı anla ılmaktadır.

bn Arabî'nin slâm dü ünce hayatında pekçok tartı ma ve çeki melere sebep oldu u olgusuna dikkati çeken ve bu durumun da bir yandan " ***Akl***"a dayalı gerçek" demek olan ***Hakî-***

kat ile öte yandan da " ***Vahy***"e dayalı gerçek" demek olan ***eriat*** denilen iki tür Gerçe i sînesinde birle tiren slâm'ın kendine has bünyesinden ileri geldi ini ifâde eden Dr. Osman Yah-4 To ihiko zutsu'nun bu kitabının orijinal ismi: " ***A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in***

Sufism and Taoism/ bn Arabî and Lao-Tsu, Çuang-Tsu " (Tasavvuf ve Taoizm'deki Anahtar Felsefî Kavramların Kar ıla tırmalı Bir ncelemesi/ bn Arabî ve Lao-Tsu, Çuang-Tsu)'dur. Biz bu birinci kısmı çevirirken buna, kısaca, " ***bn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar***" ba lı ını verme i uygun bulduk. (*Çevirenin notu*).

5 bn Arabî'nin sisteminde Mutlak'a verilen sim ***Hakk***'dır. Taoizm'de ise Mutlak'a ***Tao*** ve nsân-ı Kâmil'e de

êng Jên ya da ***Çên Jên*** denilmektedir.

6

yâ u ilgi çekici mütâlâada bulunmaktadır6: " bn Arabî örne i, ne kendi ahsiyetinin serbest-

çe geli ip açılabilece i Taoizm ya da Vedanta gibi saf bir metafizik gelenekte ve ne de, bü-

tün cemaatinin kendinini kesin bir biçimde reddetmesi mukadder olması hasebiyle hâlinin münaka a edilmesinin dahi mümkün olmadı ı, katı eriata sâhip bir gelenekte böylesine sivri bir tarzda tartı ma oda ı olabilirdi. Ama, slâm'ın gerçek istîdâdını onun ahsında meydana çıkarıp yaymak üzere kader bn Arabî'yi bu yolların kesi tikleri noktaya yerle tirmek istemi tir"7.

Lao-Tsu'ya has Tao metafizi inin, kendine has dü ünce derinli i içinde, bn Arabî'nin Vücûd (*Varlık*) kavramıyla çarpıcı benzerlikler arzetmekte oldu unu reddetmek mümkün de ildir. Bu eserin ikinci kısmında Lao-Tsu ve Çuang-Tsu'nun, Tasavvuf'dan temelde farklı bir ba ka mânevî gelene in doruk noktasını temsil etmekte olduklarını gösterece imden bu husus daha da ilgi çekicidir.

Yukarıda da dikkati çekmi oldu um gibi kendimizi ucuz kar ıla tırmalar yapmaktan ko-rumamız gerekir ama, öyle inanıyorum ki, îtinâ ile yürütüldü ü takdirde bu türden bir kar ı-

la tırmalı incelemenin en azından kültürler arası bir diyalo un verimli bir biçimde tesis edilebilmesi hususunda bize ortak bir zemin temin edece ini de kabûl etmeliyiz.

Yukarıda çizilmi olan genel plâna uygun olarak bu kısım, yalnızca, bn Arabî'nin dünyâ görü ünün ontolojik temelini olu turan anahtar-kavramların tahlîlî bir incelemesine tahsis edilmi tir. Söylemi oldu um gibi bu dünyâ görü ü, ontolojik bir ***Nüzûl*** (*ni*) ve ***Mi'râc***

(*Yükseli*) sûretinde, biri ***Hakk*** di eri ***nsân-ı Kâmil*** olan iki istinad noktası etrafında dönmektedir. Bu âlem ümûl süreci tasvîr ederken bn Arabî her safhada bir takım ola anüstü

önemi olan kavramlar geli tirmektedir. Bu eserin tahlîl etmeyi tasarladı ı da i te bu kavramlardır. Bu inceleme, bn Arabî'nin mistik felsefesini "varlık" ve "mevcûdiyet" ile ilgili bir anahtar-kavramlar sistemi olarak ele almakta ve bu felsefenin çe itli vechelerini metodik ve ontolojik bir biçimde tahlîl etmektedir.

Kabûl etmemiz gerekir ki ontoloji bu ola anüstü zâtın dü üncesinin yalnızca bir vechesidir. Bu dü ünce sisteminin, hep birlikte göz önüne alındı ında, orijinal ve derin bir dünyâ görü ünü ortaya koyan ve ontolojiden hiç de daha az önemli olmayan psikoloji, epis-temoloji, sembolizm, v.s... gibi daha ba ka vecheleri de vardır. Fakat Vücûd kavramı, göre-ce imiz gibi, onun felsefî dü üncesinin gerçek temeli olup Vücûd teorisi de hiç ku kusuz öylesine orijinaldir ve öylesine geni kapsamlı bir tarihî öneme sâhiptir ki bunu tamâmen ayrı bir yerde incelemek gerekir.

in ba ında u hususu önemle belirtmek isterim ki bu eser bn Arabî'nin bütün eserlerinin filolojik bir incelemesi de ildir. Tersine bu inceleme, yalnızca, onun ***Fusûsü-l Hikem***

(*ya da kısaca Füsûs*) ba lıklı eserine dayanmaktadır. Bu, aslında, sık sık âheseri olarak nitelendirilen ve yüzyıllar boyunca çe itli kimseler tarafından incelenmi , hakkında tefsirler ya-zılmı 8 olan bu me hur eserinde bn Arabî'nin geli tirmi oldu u belliba lı ontolojik kavramların bir tahlîlidir. Bu bakımdan bu eser herhangi yeni bir ey takdîm etmek iddiasında de ildir.

Ba langıçtanberi amacım ayrıntılara inmek de ildi. Amacım, daha çok, bu büyük dü ü-

nürün hayat veren solu una, canlandırıcı rûhuna ve onun insanı önüne katıp sürükleyen fel-6 Dr. Osman Yahyâ: "

Histoire et Classification de l'Œuvre d'Ibn 'Arabî", 2 cild, 1964, am, "Önsöz", s. 18-19.

7 Metin içinde aslı gibi fransızca olarak geçmektedir. (*Çevirenin notu*).

8 Dr. Osman Yahyâ Fusûs'un 100'den fazla tefsirinin listesini vermektedir. Bk. a.g.e. I. cild s. 17 ve 241-257.

sefî gücünün gerçek kayna ına nüfûz etmek ve, onun geli tirdi i ekilde, ontolojik sisteminin tümünü adım adım derinli ine mütâlâa etmekti. bn Arabî gibi bir zâtın dü üncesini anlamak için bu dü üncenin tümüne hayat veren ve onu istilâ eden rûhu kavramak gereklidir; aksi hâlde her ey kaybolur gider. Sathî ve dı ardan üretilen bütün mütâlâaların hedeften uzak sonuçlar do uraca ı muhakkaktır. Entellektüel ve felsefî bir düzeyde dahi bn Arabî'nin dü üncesini içinden kavrama a ve onu kendi nefsinde gerçek bir sempati ile yeni ba tan in â etme e çalı mak gerekir. Böyle bir amaç için ayrıntılara inmek, her ne kadar arzu edilirse de bu, ilk art de ildir.

bn Arabî yalnızca derin bir dü ünür de il, aynı zamanda velûd bir yazardır da. Bu konuyu ara tırmı olan uzmanların arasında bn Arabî'nin eserlerinin tam sayısı husûsunda bir uzla ma yoktur. Meselâ a'rânî, 95 cildlik "Tefsîri Kebîr"ini de tek bir eser saymak sûretiyle, Üstâd'ın 400 kadar eser vermi oldu unu kaydetmektedir9. Dr. Osman Yahyâ'nın yukarıda sözü edilen eserindeki genel listesinde ise bir bölümü Üstâd'a atfedilmi ama onun oldu u kesinlik kazanmamı olanlar da dâhil olmak üzere 856 eser zikredilmektedir.

Bunun gibi bir durumda ve bizimki gibi bir amaç söz konusu oldu unda müellifin her bir konuda birçok yıla ayrılan bir süre içinde söylemi ve yazmı oldu u her bir eyi ve her bir

ayrıntıyı kaydetme e çalı mak yalnızca yersiz de il, aynı zamanda tehlikelidir de. Çünkü bu durumda insanın, bn Arabî'nin yüzlerce eseri boyunca tam bir düzensizlik içinde da ılmı bulunan kavramların, sûretlerin ve sembollerin o geni okyanusunda rahatlıkla bo ulması ve onun eserinin vâsî yapısının dayandı ı ana dü ünce hatlarını ve yönlendirici, ir âd edici rûhu gözden kaybetmesi i ten bile de ildir. bn Arabî'nin eserinin ana dü ünce hatlarını ve ir âd edici rûhunu sembol ve sûretlerin ilk bakı ta düzensiz gibi görünmekte olan kitlesinden a-yırmak amacıyla, onun dü üncesini en olgun hâlinde temsil eden bir eseri üzerinde dikkati yo unla tırmak hem daha akıllıca ve hem de belki daha faydalı olacaktır10 11.

Her hâlükârda bu kitap, bazı önemli noktaların aydınlanması için Üstâd'ın daha küçük eserlerinden birine yollama yaptı ım birkaç yer hâriç, yalnızca ***Fusûsü-l Hikem***'in bir tahlî-

linden ibârettir12. Yukarıda da kaydedilmi oldu u gibi ***Fusûsü-l Hikem***, geçmi te, çok çe it-li ekillerde birçok ki i tarafından incelenmi bulunmaktadır. Ben ise bu eserimde aynı kitap hakkında sundu um tahlîlimin, eyhü-l ekber diye de me hur olan ve pekçok kimse tarafından da slâm âleminde gelip geçmi dü ünürlerin en derini ama aynı zamanda da en mu lâ ı 9 a'rânî: ***"el yevâkît ve-l cevâhir"*** , Kahire, H. 1305, I. cild, s. 10.

10 bn Arabî 1165 yılında spanya'da Mürsiye'de do mu ve 1240 yılında da am'da vefât etmi tir. ***Fusûsü-l Hi-***

kem vefâtından on yıl önce yazılmı tır. Hayatına ve eserlerine, kanaatimce, en iyi giri Seyyid Hüseyin Nasr'ın

Three Muslim Sages (Cambridge, Mass. 1964, s. 84-121) isimli eserinde bulunabilir.

11 bn Arabî'nin hayatı ve dü ünceleri hakkında ba vurulabilecek belliba lı Türkçe eserler unlardır: 1) Nihat Keklik: " ***Muhyiddin bn'ülarabî, Hayatı ve Çevresi***", Büyük Matbaa, stanbul, 1966; 2) Ferit Kam ve Mehmet Ali Aynî: " ***bn Arabî'de Varlık Dü üncesi***", nsan Yay., stanbul, 1992; 3) smail Fennî Ertu rul: " ***Vahdet-i***

Vücûd ve bn Arabî", nsan Yay., stanbul, 1994; 4) A.". Afîfî: " ***Muhyiddin bnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefe-***

si", çeviren: Mehmet Da , Ankara Üniv. lâhiyât Fak. Yay. No. 127, Ankara, 1975; 5) Hüsamettin Erdem: " ***Pan-***

teizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi", Kültür Bak. Yay. No. 1221, Ankara, 1990; 6) Ali pek: " ***Vahdet-i***

Vücûd", Tima Yay., stanbul 1992; 7) Süleyman Uluda : " ***bn Arabî***", Türkiye Diyânet Vakfı Yay., stanbul, 1995. Ayrıca çok ayrıntılı bir biyografi olarak: Claude Addes, " ***Ibn 'Arabî ou La Quête du Soufre Rouge***", Editions Gallimard, Paris, 1989, tavsiyeye âyândır. (*Çevirenin notu*).

12 Üstâd'ın dünyâ görü üne felsefî bir tutarlılık ve düzen getirmek üzere sık sık giri ilen te ebbüslere somut bir örnek olarak metinde pekçok kere bn Arabî'nin ifâdesi yanında Abürrezzâk K âni'nin yorumlarını da takdim etmekteyim. K ânî, bn Arabî ekolünün en mümtaz ahsiyetlerinden biridir. Bu kitapta yararlandı ım nüsha Kahire'de H. 1321 basılmı olan ***erhü-l K ânî 'alâ Fusûsü-l Hikem*** ba lıklı edisyondur.

sayılan bn Arabî'nin daha iyi bir biçimde anla ılmasına katkıda bulunacak bir eyler ihtivâ etti ini ümid ediyorum.

* * *

9

2) *

*&3

/ 0/

/

Bizi çevreleyen ve bizim de kendisine ***gerçek*** gözüyle bakma a alıkın oldu umuz hissî âlemden ibâret bu: "gerçek" denen nesne bn Arabî için, aslında, hayâlden ba ka bir ey de-ildir. Bizler hislerimizin aracılı ıyla çok sayıda e yâyı idrâk etmekte, bunları biribirlerinden tefrik etmekte, aklımızla bunlara bir çekidüzen vermekte ve böylece sonuçta, etrafımızda muhkem bir ey te'sîs etmi olmaktayız. Bu kurdu umuz nesneye de "gerçek" demekte ve bunun da ***gerçek ve do ru*** oldu undan ku ku duymamaktayız.

Hâlbuki bn Arabî'ye göre bu kabil "gerçek", kelimenin tam anlamıyla ***gerçek*** de ildir.

Ba ka bir deyimle böyle bir ey, gerçe i itibâriyle Varlık (*Vücûd*) de ildir. Uyumakta olup da e yâyı rüyâsında gören bir kimse için gördü ü e yâ nasılsa bu hissî âlemde, gerçekli i a-

çısından, Varlık da bize o nisbettedir.

"Bütün insânlar (*bu âlemde*) uykudadırlar; ancak öldüklerinde bu uykudan uyanırlar"

meâlindeki me hûr bir hadîsden yararlanan bn Arabî u mütâlâada bulunmaktadır: Âlem bir ***vehim***'den ibârettir; onun gerçek bir varlı ı yoktur. Bu ise "hayâl" ile kastedilen eydir. Yâni sen hayâlinde zannetin ki bu âlem kendi ba ına buyruk, kendi kendine o-lu mu bir gerçektir; mutlak

Gerçek'den (***Hakk***'dan) hâriç bir varlıktır. Hâlbuki hiç de böyle de ildir13… Bil ki senin kendin de bir hayâlsin; idrâk etti in her bir ey ve "bu ben de ilim" dedi in her bir nesne de bir hayâldir. u hâlde bütün varlık âlemi de hayâl içinde hayâldir14.

u hâlde e er bizim "gerçek" diye kabûl etti imiz, bir rüyâdan ba ka bir ey de ilse yâni Varlık'ın gerçek ekli de il de vehm etti imiz bir ey ise, bu takdirde ne yapmamız gerekir?

Vehmimizde ya attı ımız bu (*mevhum*) âlemi kesinlikle terk edip bunun dı ında tümüyle farklı bir âlemi mi, yâni gerçekten de ***gerçek*** olan bir âlemi mi aramamız gerekir?
bn Arabî 13 Fusûs ül-Hikem s.117/103/143/**II**-245. Bundan böyle metinde Fusûs'dan yapılan alıntılar için öncelikle iki sayfa numarası verilecektir: 1. Fusûs'un K ânî'nin de tefsîrini içeren H.1321 Kahire baskısı; 2. Prof. Afîfî'nin H.1365/M.1946 Fusûs kritik baskısı (Kahire). Üçüncü bir numara verildi i zamanlar da bu da Nuri Gencosman'ın Fusûs çevirisinin M.E.B. ark Klâsikleri No.27 olarak M.1965 yılında yayınlanmı olan 2. Baskısına ait sayfa numarasını gösterecektir. Dördüncü numaralar toplulu u ise Ahmed Avni Konun'uk 1. cildi Dergâh Yayınları tarafından 1987'de, di er cildleri de Marmara Üniversitesi lâhiyât Fakültesi Vakfı tarafından 1989-1992 arasında M. Tahralı ve S. Eraydın'ın himmetleriyle yayınlanmı olan 4 cildlik **" *Fusûsu'l Hikem Tercüme Ve erhi*"** ba -

lıklı eserinin cild ve sayfa numarasını göstermektedir. (*Çevirenin notu*).

14 Fusûs, s. 119/104/145/**II**-250. Burada "hayâl içinde hayâl” ile, idrâk etti imiz ekliyle âlemin, geni objektif hayâl alanı içinde etkin olan ki isel muhayyelemizin ürünü oldu u kastedilmektedir. Bu son anlamıyla Hayâl kavramının berrâk

ve açık bir izahı için Henri Corbin'in: **" *L'imagination Créatrice Dans Le Soufisme d'Ibn***

Arabî **'** , Paris, 1958 (bn Arabî'nin Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyele) ba lıklı kitabına bakınız. Kitabın ba ından itibâren Prof. Corbin okuyucuyu hayâl kelimesinin anlamını herkesin kullandı ı anlamda kabûl etme e kar ı uyarmakta ve s.5 de unları yazmaktır: "Burada, kelimenin herkes tarafından kullanılan anlamıyla, muhayyele söz konusu edilecek de ildir. **Muhayyele**'den kasıt ne dinî ne de din-dı ı muhayyeledir; bu gerçek-dı ı ile özde kılı-

nan bir hayâl üreten bir organ da de ildir, estetik yaratma organı olarak dü ünülecek bir nesne de de ildir. Bundan kasıt, kendisine has olan âlemde ba lı ve tümüyle objektif bir varlı a sâhip olan, ve **Hayâl**'in de buna has idrâk organı oldu u, mutlak olarak temel bir fonksiyondur."

10

böyle bir tavır takınmamaktadır; çünkü onun görü üne göre ***rüyâ, vehim*** ve ***hayâl*** de ersiz ya da yanlı eylere de il fakat birer "remiz (*sembol*) olu "a delâlet etmektedirler.

"Gerçek" denilen ey hiç ku kusuz hakikî ***Gerçek*** de ildir; fakat bunun bo ve da- yanık-sız bir ey oldu u kanısına da kapılmamalıdır. "Gerçek" denilen ey, hakikî ***Gerçek***'in bizzat kendisi olmamakla birlikte onun, ***hayâl düzeyinde,*** müphem ve belirsiz bir yansıması yâni ba ka bir deyimle ***Gerçek***'in bir remiz, bir sembol aracılı ıyla sembolik bir temsilidir.

Rüyâlardaki sembollerin ardındaki gerçek durumu ö renebilmek için nasıl bu sembolleri yo-rumluyorsak, gerekli olan da: ***Gerçek***'in hayâl düzeyindeki bir yansıması olan "gerçek" dedi-imiz nesneyi de benzer ekilde yorumlamamız, daha do rusu ***te'vil*** ederek aslına rücû' et-tirmemizdir.

Yukarıda geçen: "Bütün insânlar (*bu âlemde*) uykudadırlar; ancak öldüklerinde bu uykudan uyanırlar" meâlindeki hadîse dayanarak bn Arabî: "Peygamber bu sözlerle bir kimsenin bu âlemdeki bütün gördüklerinin rüyâ gören bir kimsenin rüyâsı mesâbesinde oldu una ve te'vîl edilmeleri lâzım geldi ine i âret etmi tir"15 demektedir.

Rüyâda görülen bizzat ***Gerçek*** de il fakat onun var oldu u sanılan bir eklidir. Bütün yapaca ımız i de bunu, orijinal ve hakikî durumuna rücû' ettirmektir. Ve ***te'vîl*** de i te budur.

Hadîsdeki "ölmek ve uyanmak" ibâreleri de, bn Arabî'nin anlayı ına göre, böyle bir te'vîl icrâ etmekten ba ka bir ey de ildir. u hâlde buradaki "ölüm" biyolojik bir ölüm anlamında de ildir. Bu, bir insânın hislerin ve aklın kösteklerini fırlatıp atması, do al olayların ördükleri ince remizler perdesinin ardını görmesi gibi mânevî bir olaya; yâni, kısacası, ***fenâ*** denilen mistik deneyime delâlet etmektedir.

Bir insân uykusundan uyanıp da gerçek gözlerini açarak etrâfına baktı ında ne görür?

Bu takdirde ne gibi bir senaryo seyreder? te bu hârikulâde sahneyi tasvir etmek ve bunun mâhiyetini açıklamak bn Arabî'nin ba lıca çabasıdır. Uyanık iken gördü ü âlemin tasviri onun dünyâ görü ünü olu turmakta, bu âlemin yapısının ve tabîatının teorik açıklaması da onun felsefesini meydana getirmektedir.

u hâlde, olayların olu turdukları perdenin ardında kendini gizleyen ve ***"Gerçek"*** denilen eyi kendine büyük ölçekli bir sembol kılarak var oldu unu îmâ ettiren ***Nesne*** nedir?

Üstâd buna derhâl cevap vermektedir. Bu ***Mutlak***'dır, gerçek olan ***Gerçek*** ya da ***Mutlak***

Gerçek'dir ki bn Arabî buna ***Hakk*** demektedir. Buna göre "gerçek" denilen ey yalnızca bir rüyâdan ibâret olmakla birlikte büsbütün de vehim de ildir. Bu ise, Mutlak Gerçek'in yâni

Hakk'ın özel bir görünü ü, kendi zuhûrunun özel bir biçimi: bir tecellî'sidir. Bu, "fizik ötesi (*metafizik*) bir temele dayanan bir rüyâ'dır. bn Arabî: "Varlık ve Olu (*Vücûd ve Kevn*) âle-mi bir hayâl olup gerçekte bu, ***Hakk***'ın bizzat kendisi'dir"16 demektedir.

Böylelikle, kendisine "gerçeklik" yakı tırılan ve çe itli biçim, özellik ve hâllerden ibâret olan varlık ve olu âlemi bizâtihi çok renkli bir kuruntu ve hayâl imâlâthânesidir; fakat aynı zamanda da, e er bu farklı biçimler ve özellikler ayrı ayrı ba ımsız birer varlık olarak de il de ancak ***Hakk'***ın çe itli tecellîleri olarak göz önüne alınırlarsa, bu, gene de ***Gerçek***'den ba -

ka bir ey de ildir. Bunu böyle idrâk eden ise, aslında, ***Tarîkat***'ın (*All h Teâlâ'ya giden yolların*) en derin sırlarına eri mi bir kimse olur.

15 Fusûs, s.200/159/286/**III**-251.

16 Fusûs, s.200/159/287**III**-253.

11

Peygamberler ***ke if*** ehli kimselerdir. Tabîatlarının gere i olarak, alelâde bir be erin yetene i dı ında kalan acâyip ke if ve ilhâmlara mazhar olurlar. Bu ola andı ı ke ifler ***sâdık***

rüyâ diye bilinmekte olup bunların sembolik bir mâhiyeti vardır. Genellikle bir peygamber kendi ke iflerinin aracılı ıyla ve bunların ardında lâfla ifâdesi mümkün olmayan bir eyi,

Hakk'ın gerçek vechinden (*ne et eden*) bir eyi idrâk eder. Bununla birlikte, gerçekten de, bir peygamber için sembollerle (*rümûz'la*) dolu "rüyâlar" yalnızca bu ola andı ı ke iflerden ibâret de ildir. Peygambere göre, gördü ü her ey ve hattâ günlük hayatta dahî temasta bulundu u her ey bir remze delâlet etme e yâni sembolik bir mâhiyeti haiz olma a müsaittir.

"Her ne kadar (*uyku ile uyanıklık*) hâller(*i*) biribirlerinden hiç ku kusuz farklı iseler de, Peygamberin uyanık iken idrâk etti i her eyin böyle bir mâhiyeti vardır"17. Peygamberin (*e yâyı hayâl kudreti ile gördü ü*) uyku hâli ile (*e yâyı hisleriyle idrâk etti i*) uyanıklık hâli arasındaki biçimsel fark korunmakla birlikte her iki hâlde de idrâk olunan e yâ gene de (*O'nun indinde*) yalnızca sembollerden ibârettir18.

u hâlde hayatını böylesine ola andı ı mânevî bir hâl içinde ya amakta olan bir peygamberin, aslında bütün ömrü boyunca, bir rüyâ içinde rüyâda oldu u söylenebilir: "Bütün hayatı bir rüyâ içinde rüyâdan ba ka bir ey de ildir"19. bn Arabî'nin bununla kastetti i udur: (*her ne kadar avâm bu kevnî âlemin bir rüyâ oldu unun bilincine sâhip de ilse de*) mâdem ki bu kevnî âlemin kendisi gerçekte bir rüyâdır20, bu genel rüyâ ortamı içinde ola-andı ı sembolleri idrâk eden peygamber de bir rüyâ içinde rüyâ görmekte olan bir kimseye benzetilebilir.

Fakat aslında bu, durumun en derin anlamda kavranması demektir. Ve yazıktır ki pekçok kimse bu idrâke eri emez; zîrâ onlar bu olaylar âlemini genellikle maddî olarak gerçek sanmakta ve bunun sembolik mâhiyetinin farkına da varamamaktadırlar. Hattâ peygamberlerin bir bölümü dahî bu konuda berrâk bir fehâmet sâhibi de ildirler. Bu ancak Hazret-i Muhammed gibi kâmil bir peygambere â ikâr kılınmı olan derin bir Varlık sırrıdır. bn Arabî bu noktayı, her birine

mahsus fehâmet farkı açısından, Hazret-i Yûsuf ile Hazret-i Muhammed arasındaki tezâdı örnek alarak açıklamaktadır.

Kur'ân'da Hazret-i Yûsuf'un, küçük bir çocuk iken, rüyâsında onbir yıldız ile Güne ve Ay'ın kendisine secde ettiklerini gördü ü anlatılmaktadır (XII/4). bn Arabî'nin dü üncesine göre bu olay yalnızca Hazret-i Yûsuf'un hayâlinde vuku bulmu tur. Hazret-i Yûsuf birâderlerini yıldızlar, babasını Güne ve annesini de Ay eklinde görmü tür. Bundan çok sene sonra Hazret-i Yûsuf Mısır'da artık kudretli bir vezir iken birâderleri önünde secde ettikleri anda kendi kendine: "Bu benim çok önceden görmü oldu um rüyânın te'vîlidir. Onu Rab'bim gerçek kıldı" (XII/100) demi tir.

bn Arabî'ye göre i in buradaki can alacak noktası son cümlede bulunmaktadır:

"Rab'bim onu gerçek kıldı"21, yâni "hayâl sûretinde gösterdikten sonra onu his âleminde de açıkladı"22. Hazret-i Yûsuf'un anlayı ına göre bu, rüyâsında görmü oldu u eyin hislere hitâb eden bir sûrette tecessüm etmesi veyâ gerçekle mesinin en son gerçekle me olmasını gerektirmektedir. Hazret-i Yûsuf böylece e yânın "rüyâ" bölgesini terk ederek "gerçeklik"

düzeyine çıktı ını dü ünmektedir.

17 Fusûs, s.110/99/135/**II**-226.

18 Fusûs, s.111/99.

19 Fusûs, s.111/99/135/**II**-226.

20 Yâni herbiri **Hakk'** a i âret eden bir semboller sistemidir.

21 Arapçası: "Kad cealahâ Rabbî hakkan".

22 Fusûs, s. 112/101/137-138/**II**-231.

12

Buna kar ı bn Arabî hissî varlıklar bakımından "rüyâ" ile "gerçek" arasında esaslı bir fark bulunmadı ı dü üncesini ileri sürmektedir; Hazret-i Yûsuf'un rüyâsında görmü oldu u daha ba ından itibâren hislere hitâb eden bir eydi, zîra "hayâlin vazifesi hissedilen eylerden (*mahsûsat*'dan) ba ka hiç bir ey üretmemekdir"23.

Hazret-i Muhammed'in tutumu ise bundan çok daha derindir. Hazret-i Muhammed'in gö-

rü açısından bakıldı ında, rüyâsıyla ilgili olarak, Hazret-i Yûsuf'un ba ına gelmi olanların do ru te'vîli öyledir. Bir kere i e hayatın kendisinin dahî bir rüyâ oldu unu bilmekle ba lamak gerekir. Kendisinin bile aslında büyük bir rüyâdan ibâret oldu unu bilmedi i hayatında, Hazret-i Yûsuf özel bir rüyâ görmektedir (*onbir yıldız, v.s*..). Ve sonra bu özel rüyâdan u-yanmaktadır. Yâni o büyük rüyâsında bu özel rüyâsından uyandı ını görmektedir. Sonra da kendi kendine bu özel rüyâsını te'vîl etmektedir (*yıldızlar = birâderleri, v.s*...). Aslında bu (*te'vîli dahî*) o büyük rüyâsının devâmından ba ka bir ey de ildir! O yalnızca büyük rüyâsında kendi özel rüyâsını te'vîl etti ini görmektedir. Dolayısıyla böylece te'vîl etti i olay da hisse hitâb eden bir keyfiyet olarak gerçekle mektedir. Buna binâen Hazret-i Yûsuf da te'vîlinin do ru çıktı ını ve rüyâsının da kesin bir sonuca eri mi oldu unun zehâbına varmaktadır. Böylece artık kendisinin de rüyâsının tümüyle dı ında bulundu unu zannetmekte-dir. Oysa ki gerçekte hâlâ rüyâsı devâm etmekte ve kendisi de hâlâ rüyâ görme e devâm et-ti inin bilincine mâlik bulunmamaktadır24.

Hazret-i Muhammed ile Hazret-i Yûsuf arasındaki tezâd K ânî tarafından, iknâ edici bir ekilde, öylece özetlenmektedir:

Anlayı derinli i bakımından Muhammed ile Yûsuf arasındaki fark undan ibârettir.

Yûsuf dı âlemdeki hislere hitâb eden sûretlere "gerçek" gözüyle bakmı tır. Oysa ki, gerçekte, hayâlen mevcûd olan bütün sûretler de istisnâsız hisler aracılı ıyla kavranırlar; zîrâ hayâl zâten bir mahsûsat (*hislere hitâb eden eyler*) hazinesidir. Hayâlen mevcûd olan her ey, her ne kadar bilfiil hislerle idrâk edilmese bile, gene de, hisse hitâb eden bir sûrettir. Muhammed'e gelince O, dı âlemdeki mevcûd hissî sûretlere de hayâl ürünleri ve bundan ba ka hayâl içinde hayâl gözüyle bakmaktadır. Zîrâ ona göre, kelimenin tam anlamıyla, yegâne ***"Gerçek"*** , tecellîlerin mihrak noktalarından ba ka bir ey olmayan hissî sûretlerde kendini zâhir kılan ***Hakk***'dır. Bu nükte de ancak ***All h***'ta fânî olmak sûretiyle bu âleme ölündükten sonra (*aslında unutkanlık uykusundan ba ka bir ey olmayan*) bu hayattan uyanıldı ında anla ılır.

u hâlde, bn Arabî'nin felsefesinin hareket noktasını olu turan ve "gerçek" denen eyin yalnızca bir rüyâ oldu unu ifâde eden hükmü bir yandan normal artlar altında tâbî oldu umuz bu âlemin bizâtihî ***Gerçek*** de il de bir vehim, bir hayâl, bir " ***adem-i hakîkat***" oldu unu telkin etmektedir. Fakat di er yandan bu, asl , hislerimiz aracılı ıyla idrâk etti imiz âlemin büsbütün de kuruntudan, tümüyle sübjektif (*enfüsî*) bir yapıdan, insân zihninin dı a do ru projeksiyonundan ba ka bir ey olmadı ı anlamına da gelmemektedir. bn Arabî'nin görü ü-

ne göre, e er, "gerçek" bir vehim ise bu sübjektif bir vehim de il, fakat objektif bir vehim yâni sa lam bir ontolojik temele dayanan bir adem-i hakîkattır. Bu da bunun, kelimenin hiç

de ilse ola an anlamıyla, tümüyle bir vehimden ibâret olmadı ını ifâde etme e denktir.

23 Fusûs, s. 113/101/138/**II**-232.

24 Fusûs, s. 112-113/101/**II**-231.

13

Bu noktanın açıklı a kavu ması için bn Arabî ile onu izleyenlere özgü temel bir kavram olan "Varlı ın be mertebesi" (*Hazerât-ı Hamse*)25 kavramına müracaat etmek gerekir. Bu mertebelerin yapısını K ânî kısaca öyle açıklamaktadır26. Mutasavvıfların dünyâ görü üne göre ***Hakk'*** ın kendinden kendine tecellîlerinde bir Huzûr'unu (*hazır bulunu unu*) ya da "varlık bilgisi bakımından" (*ontolojik*) bir mertebesini temsil eden be "âlem" veyâ "Varlı ın be mertebesi" tefrik edilmektedir:

1. ***Zât mertebesi*** veyâ "mutlak adem-i tecellî mertebesi" ki buna ***Gayb-ı Mutlak*** ya da

Sırrü-s Sır da denir27.

2. ***Sıfatlar ve Esmâ*** (simler) ***mertebesi*** ki buna ***Ulûhiyyet*** makamı da denir28.

3. ***Ef'al mertebesi*** ki buna ***Rubûbiyyet*** makamı da denir.

4. ***Emsâl ve Hayâl mertebesi*** ki29 buna ***Âlem-i Misâl*** de denir.

5. ***Hisler ve Mü âhede*** (ya da ***uhûd***) ***mertebesi*** ki buna ***Âlem-i uhûd*** da denir.

Alt mertebelerde bulunan nesnelerin daha üst mertebelerdekiler için semboller ya da sûretler mesâbesinde

olmaları bakımından Varlı ın bu be mertebesi kendi aralarında organik bir bütün olu tururlar. K ânî'ye göre, böylece, (*bütün bu ilâhî Hazerât'ın en alt mertebesi olan*) Hisler ve Mü âhede kademesinde mevcûd ne varsa bunlar Emsâl ve Hayâl mertebesinde mevcûd olanların sembolleri; Emsâl ve Hayâl mertebesinde ne varsa bunlar da lâhî Sıfatlar ve simler mertebesindeki eyleri aksettiren birer sûret; ve her lâhî Sıfat da lâhî Zât'ın kendi kendine tecellîsindeki bir vechesi olmaktadır.

Bu be mertebe hakkındaki ayrıntılar ilerideki bölümlerde takdîm edilecektir. Burada yalnızca bn Arabî'nin görü üne göre bütün Varlık âleminin esas itibâriyle bu be ilâhî tecellî mertebesinden ibâret oldu unu ve üst ve alt tecellî mertebeleri arasında ise, burada tasvir edildi i gibi, organik bir ba bulundu unu bilmek yeterlidir. Bu hususu akılda tutarak imdi meselemize dönelim.

Varlı ın en alt kademesi olan Hisler Âlemi'nde bulunan her ey ya da burada vuku bulan her olay, biraz önce sözü edilen sebepten ötürü, "zuhûrat"tır; bu öyle bir sûrettir ki bu sûretin içinde daha yüksekte bulunan Misâl Âlemi'ndeki bir hâl kendisini do rudan do ruya ve, eninde sonunda dolaylı olarak da, Mutlak Sır kendini if â etmektedir. Etrâfımızdaki Hisler Âlemi'nde bulunan e yâya bakıp da onlara takılıp kalmamayı, aksine bütün Varlı ın bu e yânın ardındaki nihaî temelini görmeyi bn Arabî ***ke if*** ya da ***mistik sezgi*** diye isimlendirmektedir30. Kısaca ifâde etmek gerekirse, "ke if" hislere hitâb eden e yâyı haiz oldukları 25 Yâni (ilâhî) be huzur. Bunlar **Hakk'** ın be temel "kendinden kendine tecellî" tarzıdır.

26 Burada sunulan sınıflandırmanın "Varlı ın be mertebesi"nin yegâne ekli olmadı ını hatırlatmamız gerekir.

K ânî dahî kitabının ba ka bir yerinde biraz farklı bir sınıflandırma daha vermektedir.

27 Bu kavramlar bir sonraki bölümde açıklanacaktır.

28 VII. Bölüm'de Ef'al mertebesi ile birlikte açıklanacaktır.

29 Bu, Varlı ın bihakkın ilâhî bölgesi olan 1., 2 ve 3. Mertebeleri ile "gerçek" denen maddî hisler âlemi ara-sında bulunan bir geçi bölgesidir. Prof. Henri Corbin bunu öyle nitelendirmektedir: "... misâllerin, a'yân-ı sâbite sûretlerinin, (a ırlı ı olmayan) lâtif cisimlerin, "maddî yanı olmayan madde"nin âlemi bir ara âlemdir. Bu ara âlem zihnî âlem ile hisler âlemi kadar gerçek, objektif, elle tutulur, sürekli bir âlem olup rûhânî olan ey burada cismânî, cismânî olan ey de burada rûhânî hüviyet kazanır". ... Bu, organı faal Muhayyele olan âlemdir; burası ilâhî tecellîlerin vuku buldu u, ilhamların ve sembolik hikâyelerin hakikî realiteleriyle arz-ı endam ettikleri sah-nedir.

30 Fusûs, s. 111/99

sembolik de erleri bakımından ele almak, idrâk etmek demektir. Bunu böyle yapan bir kimse bu âlemde ne görüp ne duysa her yerde ***Gerçek***'in zahirî bir görünü ü ile kar ıla mı olur.

Bu türden kimseler için bütün görüp geçirdikleri, lâhî Varlı ı izhâr eden bir sûret ve lâhî Hakikat'ın bir vechesine özgü bir semboldür...

Buna göre bir Resûl uyanık oldu u saatlerde yakaza hâlinde ne türlü bir ke fe mazhar olursa olsun bunun mâhiyeti uyudu u zaman gördükleriyle aynıdır. Hiç ku kusuz bu iki hâl, biri hislere hitâb etmek, di eri ise hayâlde vuku bulmak

hasebiyle biribirlerinden farklıdırlar. Fakat Resûlün gördü ünün, bunların arkasında bulunan ***Hakk***'ın bir remzi (*sembolü*) ve bir sûreti olması hasebiyle, her ikisi de aynıdır31.

Böyle bir ruh yapısına sâhip birisinin gözünde bütün "gerçeklik" âlemi kendi kendine yeten bir ey olmaktan çıkar ve çok esrarlı bir rümûz (*semboller*) ormanına, bir ontolojik yakı -

tırmalar sistemine dönü ür. Ve alelâde gerçe inkinden bir üst kademede ortaya çıkan rüyâların da, hislere hitâb eden keyfiyetler olmak ama esas itibâriyle bir de sembolik bir mâhiyeti bulunmak hasebiyle, bu gerçe in e yâ ve olaylarıyla aynı mâhiyette oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu görü açısından, hislere hitâb eden nesneler âlemi ile rüyâlar âleminin her ikisi de sembollerin aynı bölgesidir. Bu bizim âlemimizdeki her ey ***All h***'ın bir zuhûrudur; O'nu if â eder. K ânî'nin dedi i gibi: "Gayb Âlemi'nden hareketle uhûd Âlemi'nde kendini izhâr eden her ey (*kendisini ister hayâl anlamında, isterse de bir misâl hâlinde izhâr etmi olsun*) ***All h***'dan gelen bir ilhâm, bir tâlimat ya da bir bildiridir32.

Bununla beraber, âlemin burada çizilmi olan sembolik yapısına ancak pek kısıtlı sayıda kimsenin bilinci nüfuz edebilmektedir. Avâm (*yâni halkın ço unlu u*) Varlı ın en alt mertebesine yâni Hisler Âlemi'ne ba lı ve onunla sınırlı olarak ya ar. Bu, onların karanlık bilinçlerindeki yegâne varlık âlemidir. Onlar için yalnızca bu en alt Varlık mertebesi elle tutulur, kavranabilir bir mâhiyete sâhiptir. Ve bu kademede dahî, onları, etraflarındaki e yânın sûretlerini "ta'bir" ettikleri vâki de ildir. Onlar gerçekten de uykudadırlar.

Fakat di er yandan avâm da muhayyele kudretiyle donanmı oldu undan zihinlerde, çok nâdir hâllerde, bazı ola anüstü

haller de vuku bulabilir. En az beklenilen bir ânda bunlara yukarıdan bir dâvet vâki olur ve bir im ek gibi bilinçlerini bir ba tan bir ba a aydınlatır. Bu, onların yakaza hâli ya amalarında ve rüyâlarında vuku bulur.

Ço u kere muhayyele, dı âlemde o ânda mevcûd olmayan ya da tümüyle hiç mevcûd olmayan bir eyin zihinde hâzır olmasını temin eden melekeye delâlet eder. bn Arabî'ye gö-

re bunun farklı bir anlamı vardır. Tabiî, onun görü üne göre de, muhayyele zâhiren mevcûd olmayan eyleri zihnen mevcûd kılma kudretidir. Fakat bu, zihni, hiç bir yerde mevcûd olmayan eyleri görme e zorlayan çılgın bir hülyâ ve vehim de ildir. Bu, hayâl kudretinin o-lu turdu u temelsiz bir hülyâ da de ildir. Gerçi karanlık ve perdeli bir biçimde bile olsa gene de Varlı ın yüksek kademesindeki bir durumu görünür kılmaktadır. Bunu daha somut bir bi-

çimde ifâde etmek üzere, bunun, "Misâl Âlemi"ne ait bir keyfiyeti hisse hitâb eden bir ekil ve sûrette takdîm etti ini söyleyebiliriz.

31 Fusûs, s. 111/99/135/**II**-226.

32 Fusûs, s. 110.

15

Misâl Âlemi, ontolojik açıdan, sırf his âlemi ile sırf ruh âleminin yâni maddî olmayan âlemin ortasında bir ara temas bölgesidir. Bu, Prof. Afîfî'nin tanımına göre33, gerçek olarak var olan bir âlem olup bunda e yânın sûretleri " ***letâfet***" ile " ***cismâniyet***" arasında, yâni sırf mânevîlik ile sırf maddîlik arasında bir tavırda bulunurlar.

Varlı ın bu kademesinde var olan her eyin, bir taraftan, his âleminde zâhiren mevcûd olan eylerle ortak bir yanı

bulunur; ama, di er taraftan da, bunlar sırf idrâk âleminde mevcûd olan soyut bir biçimde "idrâk olunabilir" nesnelere benzerler. Bunlar yarı hissedilebilen, yarı da idrâk olunabilen özel nesnelerdir. Bunlar hissedilebilirler ama bunların hislere hitâbı ola anüstü zayıftır. Bunlar akılla da idrâk olunabilirler; ama bu kabib bir idrâk, nitelikleri Eflâtun'un " ***dea***"larının idrâki gibi saf bir idrâk de ildir.

Ço u kere ***hayâl*** diye isimlendirilen nesne, kendine has sûretleri haiz olarak de il de e -

ri, dumanlı ve bütün bütün deforme olmu bir biçimde insânın bilincinde zâhir oldu u ekliyle, bu âlemden ba ka bir ey de ildir. Bu türlü elde edilen hayâller, tabiîdır ki, ontolojik bir temelden mahrum olup haklı olarak vehimler sınıfına girer.

Bununla beraber bazen "Misâl Âlemi", hiç bir deformasyona u ramaksızın, alelâde bir insânın bile bilincinde, gerçek olarak var oldu u oranda zâhir olabilir. Bunun en â ikâr hâli sâdık rüyâlarda görülür. "Misâl Âlemi" ezelî olarak mevcûddur ve her ân insânın bilincine tesir icrâ etmektedir. Fakat kendi yönünden insân da uyanık iken ço u kere buna vâkıf de ildir; zîrâ uyanık iken insânın zihni dı âlemin maddî kuvvetleri tarafından engellenmi ve a-

ırtılmı bulunmaktadır. Zihninin fiziksel melekeleri uykuda iken muattal kaldı ından, hayâl melekesi de ancak bu hâlde kendine has tarzda faaliyette bulunabilir. Ve sâdık rüyâlar böylece husûle gelir.

Bununla beraber, bir kimse uykusunda sâdık bir rüyâ görse bile bu daima hisse hitâb eden bir takım hayâller silsilesi olarak ortaya çıkar; ve ta'bîr edilinceye kadar da anlamsız ka-lır. bn Arabî bunun tipik bir örne ini Kur'ân ve Tevrâd'da

naklolundu u vechile o lunu kurban eden brâhim kıssasında görmektedir.

brâhim bir gün rüyâsında o lu shâk sûretinde görünen kurbanlık bir koç görür. Gerçek-te bu bir semboldü. Bu, önemli bir dinî ibâdetin yâni bir kurbanın All h'a kurban edilmesinin ilk defa tesisi için bir semboldü. Ve bu ibâdetin de eninde sonunda insânın kendi nefsini kurban olarak takdîm etmesinin bir sembolü olması hasebiyle, brâhim'in de, rüyâsında görmü oldu unu bu mânevî olayın hislere hitâb eden hadsî bir sûreti olarak ta'bîr etmesi gerekirdi.

Fakat brâhim bunu "ta'bîr" etmedi. Ve az kalsın o lunu kurban edecekti. imdi bu olayın bn Arabî tarafından verilen açıklamasını izleyelim34:

Halîlü-r Rahmân brâhim o luna dedi ki: "Yavrucu um; ben rüyâda kendimi seni bo az-larken gördüm" (XXXVII/102). Rüyâ ise, gerçekte, Hayâl kademesine ait bir eydir35.

Bununla beraber brâhim rüyâsını ta'bîr etmedi. Hâlbuki rüyâsında gördü ü kendi o lunun kılı ına bürünmü olan bir koçtu. Ve brâhim rüyâsını zâhiren do ru zannetti (*ve az* 33 Fusûs erhi, s. 79. Bu erh Fusûsü-l Hikem'in Prof. Afîfî tarafından 1946 (H.1365) Kahire'de yayınlanan baskısında olup imdiye kadar Fusûs hakkında yazılanların en iyilerinden biridir. Bana göre Prof. Afîfî'nin 1938 de Cambridge'de ingilizce olarak yayınlamı oldu u " ***Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabî*** (türkçesi:

" ***Muhyiddîn bnu'l-Arabl'nin Tasavvuf Felsefesi***",
çeviren: Mehmet Da , Ankara Üniv. lâhiyât Fak. Yay. No.

127, 1975) isimli eserinden çok daha üstündür. Bu eser boyunca bu erh'e hep "Afîfî, Fus. erhi" diye referans verilecektir.

34 Fusûs, s. 84-86/85-86/98-100/**II**-102 ilâ 104.

35 Yâni bu bir semboldür ve böyle olmakla da ta'bîr edilmesi gerekir.

16

kalsın o lunu da kurban edecekti). Fakat All h "Büyük Kurban" ile (*yâni bir koçun kurban edilmesiyle*) onu bu vehminden kurtardı. te bu, brâhim'in rüyâsının All h tarafından "ta'bîr"i idi ama o bunu bilemedi. O bunu bilemedi; çünkü Hayâl mertebesinde hislere hitâb eden bir sûret içindeki *her tecellî*, All h'ın bu özel sûret ile neyi murâd etmekte oldu unu bir insânın anlamasını mümkün kılacak olan *farklı bir ilime* ihtiyaç gösterir.

Böylece All h hrâhim'e hitâpla: "Yâ brâhim! Sen rüyânı (*aynen*) tasdîk ettin"

(XXXVII/104-105) dedi. Dikkat et ki All h: "Bunun senin o lun oldu unu hayâl etmekle gerçe i kavradın" demedi. Burada i âret olunan hatâ, brâhim'in rüyâsını "ta'bîr" etmemi ve gördü ünü harfi harfine gerçek saymı olmasından dolayı ortaya çıkmı bulunmaktadır. Hâlbuki bütün rüyâlar ta'bîre muhtaçdır... E er onun gördü ü gerçek olsaydı o lunu kurban etmi olması iktizâ ederdi36. O, yalnızca, rüyâsını gerçekmi gibi kabûllenerek rüyâsında gördü ü shâk'ı tıpatıp kendi o luymu gibi dü ündü. Aslında, All h'ın onun o lunun sûretiyle "Büyük Kurban"dan ba ka bir eyi murâd etti i yoktu.

Böylece All h da shâk'ı sırf brâhim'in zihninde vâki olanlardan ötürü kurtardı. Hâlbuki i in aslında ve All h'ın indinde kurtarma diye de bir mesele yoktu37.

Hissî idrâk kademesinde bir kurbanlık hayvan sûretine (*yâni bir koç sûretine*) bürünen, tıpatıp, Hayâl kademesinde brâhim'in o lu sûretine bürünene tek bül etmektedir. (*Bu kar*

ılıklı mütek biliyet dolayısıyla) e er brâhim (bu rüyâsında oldu u gibi o lunu görecek yerde) hayâlinde bir koç görmü olsaydı bunu o lu veyâ ba ka bir ey olarak ta'bîr etmesi gerekirdi. Bunun üzerine All h: " üphe yok ki bu apaçık bir imtihandı"

(XXXVII/106) dedi; ve burada brâhim'in All h tarafından imtihânı da onun bilgisiyle ilgilidir; yâni acaba brâhim bir rüyânın gerçek tabîatının münâsip ekilde bir ta'bir gerektirdi ini biliyor muydu, yoksa bilmiyor muydu? brâhim, hiç ku kusuz, Hayâle ait eylerin münâsip ekilde bir ta'bîr gerektirdi ini biliyordu. Fakat (*bu özel hâlde*) bunu yapmayı dikkatsizce ihmâl etti. Böylelikle kendisinden tam olarak bekleneni yapmadı ve yalnızca rüyâsının harfiyyen bir gerçek oldu unu kabûl etti.

brâhim bir peygamberdi. Ve peygamberli in yüksek mânevî mevkiinde bulunan bir zâtın da bir sâdık rüyânın daha yüksek gerçekler kademesine ait bir olay için bir sembol mâhiyetinde oldu unu (*en azından teorik olarak*) bilmesi gerekir. Hâlbuki brâhim rüyâsını ta'bîr etmeyi unutmu tu. E er peygamberler böyle olurlarsa avâmdan rüyâlarını ve yaka-zalarını do ru ta'bîr etmelerini nasıl bekleyebiliriz? Bunun için alelâde bir kimsenin, tabîatta vuku bulan bir olayın, buna daha yüksek Hayâl kademesinde tek bül eden bir ba ka olayın sembolü oldu unu görememesi pek tabiîdir.

E yâyı semboller olarak görmek gibi bir yetene i insân nasıl kazanabilir? E yâyı örten maddî örtünün izâle edilip de bunun ardındaki gerçeklerin ortaya çıkması için acaba insânın ne yapması gerekir?

Bu mesele ile ilgili olarak bn Arabî Fusûs'un bir yerinde çok ilgi çekici bir metoda i âret etmektedir. Bu, onun, ***basîret gözü*** (*ya da mânevî göz*) diye isimlendirdi i bir melekenin kazanılmasına yönelik bir tâlim ve terbiye yoludur. Bu, aynı

zamanda insânın bâtınî bir de i-ime u ramasını da mümkün kılan bir yoldur.

36 Yâni All h onu durduramazdı.

37 Bu son cümle unu kastetmektedir: All h shâk'ı kurbanlık bir koçla kurtardı. Fakat hakîkat udur ki her ey brâhim'e sanki "kurtulu " gibi gözüktü. Aslında "kurtulu " diye bir ey yoktu; çünkü, daha i in ba ında, All h'ın maksadı brâhim'in o lunu kurban etmesi de ildi. Maksûd yalnızca Büyük Kurban'dı, ba ka hiç bir ey de il!

17

nsânın bu bâtınî de i imi bn Arabî'nin kendi terimleriyle: " ***ne 'et-i dünyeviyye***'den

ne 'et-i uhreviyye'ye geçi " diye ifade ve izah olunmaktadır38. Ne 'et-i dünyeviyye (*dünyâya dönük olma hâli*) insânların ço unlu unun içinde bulundu u hâldir. Bu, insânın, tabiî hâlinde tümüyle kendi nefsinin egemenli i altında olması ve zihnî faaliyetinin de, kendi cisminin fiziksel yapısı dolayısıyla, kösteklenmesiyle belirlenir. Bu artlar altında insân bir eyler anlama a, gerçe i kavrama a çalı sa bile merâmı zihninde son derece de i ikli e u ramı bir ekilde belirir. Bu, insânın e yânın esas hakîkatından tamâmen perdelenmi oldu u bir hâldir.

bn Arabî, bu hâlden kurtulması için lyâs ve drîs'in ba larından geçmi olanları, insâ-

nın, bir kere de kendisinin ya aması ve nefsinde de bu iki isimle sembolle tirilen bâtınî de i-imin mânevî ya antısını tatması gerekti ini ifâde etmektedir.

Hâlbuki lyâs ve drîs tek ve aynı bir zâtın isimleriydi. Bu, aynı bir ahsa farklı iki hâl i-

çin verilmi olan iki isimdi. drîs, Nuh'un zamanından önceki bir peygamberdi. All h onu yüceltmi , Güne Semâsı'na (*Felek-i ems'e*) yerle tirmi ti. Onun bu yüce makamdaki ismi drîs idi. Sonradan bu makamdan Sûriye'de Baalbek ehrine bir ***resûl*** olarak gönderilmi ti.

Bu ikinci hâlde ise ismine lyâs denilmi ti39.

Gö ün bu yüksek semâsından bu ekile Dünyâ'ya irsâl edilmi (*yollanmı*) olan lyâs ya-rı yolda durmamı ve tamâmen "dünyevî" olarak Arz'da, kendisindeki bu unsurî varlık hâlini en uç sınırına kadar götürmü tür. Bu ise, ço u insânların yaptı ı gibi kendindeki insânî aklı kayıtsızlıkla bile olsa kullanıp uygulamak yerine, kendini insândan daha a a ı varlık mertebesinde tabîatın unsurî hayâtına adamakıllı ve büsbütün terk eden bir insânı remzetmektedir.

O, bu hâlde bulunuyor iken, kendisine acâyip bir yakaza hâli ya atıldı. Bu yakaza esnâsında kendisine Lübnân Da ı'nın yarılıp içinden kendi de e eri de tümüyle alevden olan bir atın çıktı ı gösterildi. O bu atı görür görmez, yakazada, hemen üzerine bindi ve o anda kendisinden de bütün arzu ve ihtiraslar (*ehvetler*) yok oldu. Böylece kendisi de hiç bir eh-vetin bula amadı ı saf akıl hâline dönü tü. Nefsin arzularına ait hiç bir eyle artık ilgisi kalmadı40. Ve lyâs, ***Gerçe i*** (*Hakk'ı*) gerçe inde oldu u gibi ancak bu arınmı hâlde görebildi.

Bununla beraber bn Arabî, lyâs'ın eri mi oldu u yüce "All h bilgisi"nin (*lâhî Mârifet'in*) gene de tam olmadı ı kanısındadır. "Zirâ bunda (*yâni bu bilgide*) ***Hakk*** saf tenzîh hâlinde idi ki bu da lâhî Mârifet'in ancak yarısıdır41. Bu demektir ki fiziksel ve maddesel her eyden âzâd olan saf akıl, tabîatı gere i, All h'ı ancak tenzîhî olarak görebilir. Fakat ***tenzîh***

Hakk'ın temel iki vechesinin ancak biridir. Di er yarısı ise ***te bîh***'dir. Tenzîh ile te bîhi

tevhîd etmeyen (*birlemeyen*) her lâhî Mârifet zorunlu olarak tek taraflı olmu olur; çünkü All h'ın, aynı anda, hem tenzîhî ve hem de te bîhî vechesi vardır. Bununla beraber, kim kendi lâhî Mârifeti içinde bu iki vecheyi bilfiil tevhîd edebilmektedir? Bu, III. Bölüm'de de gö-

rece imiz gibi yalnızca Hazret-i Muhammed'dir, yoksa ne bir ba kası ve ne de lyâs'dır!

imdi bu açıklamaları hatırda tutarak drîs- lyâs meselesinin kademelerinin daha somut, yâni daha az destânî terimlerle izleme e çalı alım.

38 Fusûs, s. 234-235/186/363-364/**IV**-59.

39 Fusûs, s. 227/181/350/**IV**-29.

40 Fusûs, s. 228/181/351/**IV**-30.

41 Fusûs, s. 228/181/351/**IV**-31.

18

Gerekli ilk bir adım olarak Arz'a indirilerek dünyevî hayâtın en alt kademesinde ya a-ma a ba layan semâvî drîs'i taklîden, varlı ın en alt düzeyine inmek gerekmektedir. Yukarıda da îmâ edilmi oldu u vechile yarı yolda durmamak lâzımdır. Bundan sonra bütün aklî faaliyetler terk edilmekte, tefekkür melekeleri âtıl bırakılmakta ve her insânın varlı ının di-binde duran "hayvanlık" (*hayvâniyyet*) tam anlamıyla gerçekle tirilmektedir. Böyle bir kimse

"Aklın kösteklerinden kurtulmu ve kendisini do al arzu ve ihtiraslarına terk etmi ; artık tamâmen hayvan seviyesine

inmi tir42.

Bu katıksız hayvanlık mertebesinde insâna bir nevi bir mistik sezgi, özel bir çe it ke if melekesi lûtfedilmi tir. Bu ke if, bir nevi, sürülerin ve vah î hayvanların do al bir biçimde mâlik oldukları sezgiye benzeyen bir ke iftir. Bu hayvanlar, Akıl melekesine sâhip olmadıklarından ve dolayısıyla da Aklın kendilerine bir engel te kil etmemesi dolayısıyla, bu kabil bir ke fe mâliktirler.

drîs- lyâs'ın ba larından geçeni bizzat ya amaya ciddî bir biçimde niyet eden bir kimsenin, ilk bir kademe olarak her hâlükârda, hayvanlı ını eksiksiz olarak kuvveden fiile çıkarması gereklidir; hem o kadar eksiksiz ki "sonunda, be er ve cinler hâriç, bütün hayvanların do al bir biçimde ke fettiklerini o da ke feder olsun. te ancak o zaman hayvanlı ını tam anlamıyla kuvveden fiile çıkarmı oldu undan emîn olabilir"43.

Bir kimsenin hayvanlı ın bu derecesine eri mi oldu u görünü te iki ârazdan anla ılır; birincisi onun bilfiil hayvânî ke fe sâhip olması, ve di eri de konu ma a muktedir olamaması. Bu iki ârazın ve özellikle birincisinin bn Arabî tarafından verilen açıklaması hiç de ilse bizim sa duyumuz için oldukça müstesnâ ve gariptir. Fakat bunun bizim zihinlerimizde uyandırdı ı gerçeklik hissinin yo unlu unu inkâr etmek de güçtür. Bu, kendisi de çok müstesnâ bir ehl-i ke if olan bn Arabî'nin kendine has, ya adı ı bir tecrübenin tasviri olarak gerçektir de.

bn Arabî'nin dedi ine göre hayvânî ke fi açılmı olan bir kimsede zuhur eden ilk âraz

"kabirlerde kimlerin azab çekti ini, kimlerin semâvî saadete erdi ini; ölünün diri, susanın konu ur, oturanın da yürümekte oldu unu görmektir". Böyle bir kimsenin gözüne bizim sa -

lam ve mâkûl aklımızın tereddütsüzce zırdelilik gözüyle bakaca ı acâyip sahneler görünür.

Böyle bir ke fe haklı olarak "hayvânî" gözüyle bakılıp bakılamayaca ı meselesi ise sa lıklı aklın, hakkında, herhangi bir hükme varmak durumunda bulunmadı ı bir meseledir. Zîrâ bn Arabî burada kendi ahsî görgü ve ya antısından söz etmektedir44. Fakat hiç de ilse do al aklın tahakküm edici kösteklerinden kendini tamâmen kurtamı bulunan bir kimsenin zihninde bu akıl tarafından tesis olunmu olan bütün ıvır zıvır tefriklerin tam bir karı ıklık için-de harâb olacaklarını ve dolayısıyla da tamâmen farklı sûretlere bürünebileceklerini de kolayca görebiliriz.

kinci âraz da böyle bir kimsenin dilsizle mesi ve istese de denese de gördüklerini sözle ifâdeye muktedir olamayı ıdır. Bu da onun hayvâniyetini bilfiil gerçekle tirmi oldu unun nihaî bir i âretidir. bn Arabî burada bununla ilgili olarak ya adı ı olayların ilgi çekici bir tasvirini vermektedir45:

42 Fusûs, s. 235/186/365/62.

43 Fusûs, s. 235/186/365/62.

44 Bundan ba ka ister açıkça söylemi olsun, isterse üstü kapalı geçi tirmi olsun Üstâdın bütün beyânları hep kendi ya antısına dayanmaktadır. Bu da onun (herhangi bir ey hakkındaki) tasvîrlerinin niçin bu kadar kudretli ve iknâ edici oldu unun sebeplerinden biridir.

45 Fusûs, s. 235/186-187/365-366/**IV**-62 ilâ 64.

19

Eskiden bizim bir mürîdimiz vardı ki kendisi böyle bir ke fe eri ti. Ama (*ya adıkları hakkında*) dilini tutamadı. Bu da hayvâniyeti (*mükemmel bir biçimde*) gerçekle tireme-mi

oldu una delâlet etmektedir. All h beni bu makamda bulundurdu u zaman hayvâniyetim tamâmiyle gerçekle ti. Bu sırada bir eyler görür fakat gördüklerimi anlatma a bir türlü muktedir olamazdım. O hâlde iken benimle dilsizler arasında hiç bir fark yoktu.

Hayvâniyet mertebesinin, böylece, en uzak sınırına gitmi olan bir kimse e er mânevî tâlimine devam edegelirse saf Akıl hâline kadar yükselebilir46. Hayvâniyet en a a ı mertebesine dü ebilmek için terk etti i akıl onun cismine ba lı olan ve o cismi tarafından köstekle-nen bir akıldır. Bu kimse bu ikinci makamda *yeni bir akıl* kazanır, veyâ daha ziyâde evvelce terketmi oldu u aklı tümüyle de i ik bir sûrette tekrar elde eder. bn Arabî'nin ***Akl-ı Mücer-***

red 47 (*saf akıl, ya da mûtad ba ka bir terimiyle* ***Akl-ı Meâd*** 48) dedi i bu akıl, cismânî ve fizikî hiç bir etkenle etkilenmeksizin faaliyet gösterir. Akl-ı mücerredin cisimle hiç bir ili kisi yoktur. Ne zaman ki bir kimse bu çe it bir Akıl kazanır da e yâyı da Akl-ı Mücerred gözüyle görme e ba larsa, onun etrafında tabîattaki e yâ da ona gerçek ontolojik bünyelerini if â et-me e ba larlar.

bn Arabî'nin kendine has dünyâ görü ü çerçevesi içinde bu son ifâdenin anlamı udur ki böyle kimsenin gözünde etrafımızdaki e yâ ba ımsızlıklarını kaybederek kendilerinin üstündeki varlık kademesindeki e yânın çe itli zuhûru olarak mâhiyetlerini if â ederler.

(*Böyle bir kimse*) tabîattaki maddelerden âzâde olan saf ve mücerred akıl mertebesine e-ri mi olur. Tabîat sûretlerinde ortaya çıkan tecellîlerin gerçek kaynakları olan eyleri mü âhede eder. Ve tabîattaki e yânın niçin ve nasıl böyle olduklarını da mânevî bir zevkle (*bir nevi sezgisel bir bilgi yardımıy la*) bilir49.

Daha somut bir biçimde söylemek gerekirse, böyle bir kimse artık tabîattaki e yânın üs-tündeki ontolojik makama eri mi tir. Sıfatlar ve lâhî simler (*Esmâ'ü-l Hüsnâ*) makamında bulunmaktadır. bn Arabî'nin varlık bilgisine (*ontolojisine*) has dile göre, o artık ***a'yân-ı***

sâbite 50 makamında olup bu yükseklikden a a ıya his âleminin sonsuz çe itli e yâsına bakmakta ve onları, bunların ardındaki ***gerçekler*** (*hak ik*) cinsinden idrâk etmektedir.

Bu mânevî yücelik ve makama eri mi olan kimseye ***ârif*** yâni " ***a kın*** (*transandant, müteâl*) ***gerçe i bilen***" denilmekte ve bunun bilgisine haklı olarak hakikî bir *zevk hâli* gözüy-le bakılmaktadır. Böyle bir kimse artık ***tam olmu tur***.

Evvelce de i âret olundu u vechile drîs'in ***Hakk***'a olan vukufu ancak "yarım" bir vukuf-tu. Böyle bir kimse, hiç ku kusuz, tamdır ama daha henüz ***kâmil*** de ildir. Kâmil olabilmesi için bir adım daha ilerlemesi, kendisini ister a'yân-ı sâbite ister tabîattaki e yâ olsun gördü ü her eyin ve hattâ o anda bunları idrâk etmekte olan kendisinin bile eninde sonunda ***Zât-ı***

lâhî'nin farklı varlık düzeyleri arasında sürekli ve sonsuz bir ilâhî Varlık akımının gidip 46 Yâni aklın bütün fiziksel engellerden âzâde oldu u mânevî bir hâle... (K ânî).

47 Arapça burada biraz karı ıklık meydana getirmektedir; çünkü hem bir mutasavvıfın terketmek zorunda ol-du u "fiziksel" ya da "do al" **akıl** için, hem de bundan sonra kazandı ı "mânevî" **akıl** için aynı akıl kelimesi kullanılmaktadır.

48 *Çevirenin notu*.

49 Fusûs, s. 236/187/366/**IV-**64.

50 A'yân-ı sâbite kavramı hakkında XII. Bölümde geni bilgi verilecektir.

gelmekte oldu unu görecek bir noktaya yükseltilmesi gerekmektedir51. Ancak böyle bir makamda bulunan kimse ***nsân-ı Kâmil***'dir.

Yukarıda söylenenlere, bn Arabî'nin belliba lı problemlerine bir giri ve felsefesinin ge-li imini dayandırdı ı tecrübî temelin kısa bir açıklaması olarak bakmak gerekir. bn Arabî'nin felsefesinin, kısaca, "bütün vücûd ve varlık âleminin nsân-ı Kâmil'in gözüne aksetti i ekilde teorik tasvîri oldu u" keyfiyeti, umarım, yeterince açık bir biçimde ortaya konmu bulunmaktadır. Ola andı ı bir zâtın ola andı ı tecrübesinin bir ürünü olması hasebiyle bu, gerçekten de, ola anüstü bir dünyâ görü ü te kil etmektedir. Pekiyi acabâ bir nsân-

ı Kâmil yâni tamâmen *uyanmı* bir kimse âlemi nasıl görür? te bu mesele bundan sonraki bölümlerin ba konusu olacaktır.

Bununla beraber, bu bölümü kapatmadan önce geriye do ru bir nazarla, de inmi oldu-umuz belliba lı kavramları bir kere daha gözden geçirmek ve bunların aralarındaki ba ıntı-

ları incelemek hiç de yersiz olmayacaktır. Böyle yaparken daha hâlâ incelememizin ilkel bir safhasında bulundu umuzu ve imdiye kadar yapmı oldu umuzun da bn Arabî'nin ortaya koymu oldu u o muazzam sistemin yapısına yalnızca îmâ etmekten ba ka bir ey olmadı ı-

nı hatırda tutmamız gerekir.

En önce, bu bölüm boyunca îmâ edilmi fakat açıkça ifâde edilmemi olan çok önemli bir keyfiyete dikkati çekmek isterdim; öyle ki, bn Arabî'nin bütün felsefî dü üncesi bütün

o a ırtıcı giriftli i ve derinli i ile Varlık (*Vücûd*) kavramının hükmü altındadır. Onun dü üncesi, esas itibâriyle, ba tan ba a ontolojik bir dü üncedir, yâni ***varlık bilgisine*** dayanmaktadır.

Hem varlık ve hem de vücûd anlamındaki Varlık kavramı, bn Arabî'nin bütün dü üncesine egemen olan, en yüksek ***anahtar-kavram*** dır. bn Arabî'nin felsefesi teolojiktir ama teolojik olmaktan çok da ontolojiktir. te bunun içindir ki slâm'da genellikle ön plânda gelen

All h kavramı bile burada ancak ikinci plânda gelmektedir52. Biraz sonra da görece imiz gi-bi ***All h***, daha da ba langıçta bulunan bir ey'in, Mutlak Varlı ın (***Vâcibü-l Vücûd***' *un*), zâhirî bir sûreti ve bir tecellîsidir. Varlık kavramı bn Arabî'nin dünyâ görü ünün hakîkaten gerçek temelidir.

Bununla beraber bu, herkese has bir Varlık kavramı de ildir. Varlık kavramının, ü-

zerinde çok kuvvetli bir teshîr icrâ etti i Aristoteles'in aksine bn Arabî'nin felsefesinin hareket noktası âdî mânâda gerçe in somut düzeyindeki Varlık kavramı de ildir. bn Arabî için tabîattaki e yâ bir rüyâdan ba ka bir ey de ildir. bn Arabî'ye özgü Varlık bilgisi (*ontoloji*) sa duyu düzeyini nâmütenâhî a an, ve avâmın bilinci için çözülemeyen bir muammâ olan Varlı ı en derin ve en gizli sırrında kavrayan bir idrâk ile ba lamakta (*ve sona ermektedir*).

Kısacası, bu ancak ke if denilen tecrübenin açı a vurduklarıyla harekete geçen, tasavvufa dayalı bir ontolojidir.

Böylesine ola andı ı bir tecrübeyle sezgisel bir biçimde idrâk edilen ***Mutlak Varlık*** kendini sayısız mertebede izhâr eder. Varlı ın bu mertebeleri, bn Arabî tarafından, bu bölümde Varlı ın be mertebesi olarak takdîm edilmi bulunan be

belliba lı mertebeye ayrılır. bn Arabî'nin kendisi de bu Varlık mertebelerinin her birini ***"Hazret"*** (*hazır olma*) diye isimlendirmektedir (***Hazerât-ı Hamse***). Her bir Hazret, Mutlak Valı ın (***Vücûd-i Mutlak***'ın) kendini 51 Fusûs, s. 236/187/366/**IV**-66.

52 Tabiî u artla ki bn Arabî'nin kendisinin de sık sık yaptı ı gibi **All h** kelimesini **Hakk** kelimesinin e anlamlısı olarak almayalım.

21

özel bir sûrette fâ etti i bir tecellîgâhtır. Mutlak Varlık, tecellî etti i bütün sûretler düzeyinde ***Hakk*** kelimesiyle ifâde olunmaktadır.

Varlı ın bu be mertebesinden, önümüzdeki bölümde konumuzu olu turacak olan il-ki ise mutlaklı ı yönünden ilk olan ***Gerçek*** ya da bizâtihî ***Mutlak Varlık***, yâni ***Hak***'dır. Bu, kendisini izhâr etme e ba lamadan önceki53 Mutlak, yâni hâl-i hâzırda en zayıf bir tecellî kokusu dahî göstermez bir hâlde bulunan Mutlak'dır. Di er dört mertebe, ***Hakk***'ın mutlaklı-

ından ***"nüzûl edip"*** de daha reel ve daha somut düzeylerde tecellî etti i temel formlardır.

Hakk'ın bu kendi kendini izhâr etme faaliyetine bn Arabî ***tecellî*** adını vermektedir; bunun sözlük anlamı ise " *bir perdenin ardındaki gizli bir eyi fâ etme*"dir.

imdi u a a ıdaki çizelgeye bir göz atalım. Bu, bn Arabî'nin âlem hakkındaki görü ünü özetlemektedir:

Adem-i Tecellî

¥ Birinci Hazret (***Gayb-ı Mutlak***)

Tecellî

¥

kinci Hazret (***All h*** olarak tecellî eden ***Hakk***)

Tecellî

¥ Üçüncü Hazret (***Rabb*** olarak tecellî eden ***Hakk***)

Dördüncü Hazret (yarı mânevî, yarı maddî e yâ

Tecellî

¥

olarak tecellî eden ***Hakk***)

Tecellî

¥ Be inci Hazret (hislere hitâb eden âlem olarak te-

cellî eden ***Hakk***)

bn Arabî'nin dünyâ görü üne göre, bu çizelgenin de gösterdi i gibi ister mânevî ister maddî ister bâtınî ister zahirî olsun her ey ***Hakk***'ın bir tecellîsi olup bundan ancak ***Gayb-ı***

Mutlak müstesnâdır ki bu da zâten söyleme e dahî gerek olmadı ı vechile, bütün tecellîlerin gerçek kayna ıdır.

Göz önünde tutulması gereken bir ba ka husus da bu be mertebenin biribirleri arasında organik bir tek bül sistemi olu turmalarıdır. Buna göre, meselâ ikinci Hazret'de bulunan her ey, birinci Hazret'in belirli bir vechesinin bir zuhûru olmasının bir eseri olması yanında, her bir Hazret'e has bir ba ka sûret altında, di er üç Hazret'e de ontolojik olarak yansır. Kezâ ilk üç mertebenin tamâmen saf mânevî mertebeler olmalarına kar ılık be incisinin maddî oldu-unu ve dördüncüsünün de bunlar arasında bir sınırı temsil etti ini hatırda tutmak önemlidir.

Bu ilk bilgiler hatırımızda olarak imdi hemen birinci Hazret'e dönüyoruz.

* * *

2) *

53 Kesin olarak ifâde edilmek istenirse burada "önceki" kelimesi hiç de uygun de ildir; çünkü "mutlaklık" zamana ba lı bütün ba ıntıların ötesindedir: bu bakımdan ne "önce" ve ne de "sonra" olabilir.

22

4 .

Felsefe-dıı terminoloji bakımından ***Mutlak*** ya da ***Gerçek***, do al olarak, Tanrı ya da ***Al-***

l h kelimeleriyle ifâde olunur. Fakat bn Arabî'nin kendine özgü tam anlamıyla teknik terminolojisinde ***All h*** ile, mutlaklı ı bakımından ***Mutlak*** olan de il de bunun özel bir vechesi murâd olunmaktadır. Gerçekten de mutlak olan ***Mutlak*** öyle bir ***ey***'dir ki buna ***All h*** dahî denemez. Bununla beraber, açık bir isim verilmeksizin herhangi bir ey Hakkında da konu-ulamayaca ından, bn Arabî de ***Mutlak***'ı kastederken ***Hakk*** kelimesini kullanmaktadır ve bu da ***Hakkîkat*** ya da ***Gerçek*** anlamındadır.

Böylesine bir mutlaklıktaki ***Mutlak*** ya da, tektanrılı dinlere has bir ifâdeyle, "bizâtihî Al-l h" (hüviyyetinin gerektirdi i gibi ***All h'ın Zâtı***) hiç bir sûretle kavranamaz ve yanına da yakla ılamaz. Bu mânâdaki ***Hakk***, be er zekâsının kavrayabilece i her türlü sıfat ve ba lardan ***münezzeh*** oldu undan, bize tümüyle meçhûl kalır. Be er, önceden bâzı sıfatlarla nite-lendirmeksizin ve u ya da bu sûretle kayıtlandırmaksızın herhangi bir eyi ne dü ünebilir ve ne de onun Hakkında konu abilir. Bu i'tibârla, kayıtsız artsız münezzeh olması ve aslî tecrîdi bakımından ***Hakk***, be erin bilgisine ve idrâkine konu olamaz. Ba ka bir deyi le mutlaklı ında kaldı ı müddetçe O, bilinmeyen ve bilinmeyecek olan bir ey'dir. O, ***Gayb-ı Mut-***

lak denilen sırdır.

Hakk, bu anlamda "enkerü-l nekîrât" yâni belirlenmemi lerin en belirlenmemi idir54; zîrâ ne bir sıfatı ve ne de kendi Zât'ının yanında herhangi bir ba ıntıyı haizdir. Fakat "*enkerü-l nekîrât*" deyimi aynı zamanda da pek isâbetli olarak "bilinmeyenlerin en bilinmeyeni"

(meçhûllerin en meçhûlü) anlamındadır. bn Arabî bu vechesi bakımından ***Hakk***'a, daha sembolik bir tarzda, ***Amâ'*** yâni ***Dipsiz Karanlık*** 55 adını vermektedir.

Dipsiz Karanlık (yâni "*lâtaayyün*") hâlinde bulunan ***Hakk***'ın, bundan sonra bizi epeyi me gûl edecek olan lâhî Tecellî bakımından da, ***Ahadiyyet*** (*Teklik*) mertebesinde oldu u söylenir. Buraya kadar hiç bir tecellî yoktur ama artık O'ndan tecellînin zuhûru beklenmek-tedir. Bu, henüz daha ba lamamı olan tecellî faaliyetinin gerçek kayna ıdır. Ve bu hâlde, hâlen tecellî vâkî olmadı ından, ne bir kesret (*yâni çokluk*) ve ne de böyle bir kesretin gölgesini görmek mümkündür. Bu bakımdan ***Hakk*** burada ***Ahad*** **(** ***Tek*****)**'dir. Bu özel anlamda

"Tek" kelimesi ***kesretin bir bütünü*** demek olan ***"Bir"*** anlamında da de ildir. Bu, kar ıtlık kavramının dahî anlamsız oldu u mutlak sûrette kayıtsız artsız olan aslî ve iptidaî saflı a delâlet etmektedir.

Ahadiyyet hâli ebedî bir süreklilik, ebedî bir sükûndur. Burada en küçük bir hareket dahî yoktur. ***Hakk***'ın (yâni ***Mutlak'***ın) kendinden kendine tecellîsi henüz vâki olmaz. Hakkıyla konu mak gerekirse, biz, bu mertebede herhangi bir zâtî tecellîden, olumsuz son mertebele-rinden geriye do ru, bu mertebeye baktı ımızda, ***Hakk***'ın zâtî tecellîsinin ademinden (*yâni* 54 Fusûs, s. 238/188/370/**IV**-76. Bu münâsebetle bn Arabî'nin ba ka bir pasajda aynı "enkerü-l nekîrât" deyimi

" ey" kelimesine ba lı olarak kullandı ına i âret edelim. bn Arabî bununla " ey" kavramının herhangi bir eye delâlet edecek kadar mu lâk ve meçhûl oldu una i âret etmektedir.

55 "Esmâ' mertebesinde tecellî etmeden önce Ahadiyyet makamındaki Zât-ı lâhî dipsiz bir karanlıkta bulunmaktadır" (K ânî, s.31')

23

yoklu undan) bahsedebiliriz. ***Hakk***'ın tecellîsi ancak bir sonraki mertebede, Kesrette Vahdet demek olan ***Vâhidiyyet*** (*Bir'lik*) mertebesinde vuku bulma a ba lar.

Hakk'ın kendi mutlaklı ı içinde kendini izhâr etmesi imkânsızdır. "Gerçek anlamıyla ***Al-***

l h'ı bilenler, Ahadiyyet makamında aslâ tecellî olamıyaca ını ifâde etmektedirler"56, çünkü yalnızca uhûd âlemindeki ilme yönelik zevk ve tecrübelerin normâl ekillerinde de il, fakat

fenâ denilen o yüksek mistik zevkte dahî gören (*nazîr*) ile görülen (*manzûr*) arasındaki fark daimâ bâkî kalmaktadır. Sûfîler sık sık, ***vuslat*** denilen, " ***All h*** ile bir olu "dan bahsederler.

Bununla beraber bn Arabî'ye göre tam bir birle me onların ve ifâdelerini kötü seçenlerin vehminden ba ka bir ey de ildir. E er bir sûfî kendi ilâhî vuslat zevkini "Ben ***All h***'ı kendi vâsıtasıyla gördüm" (*nazartuhu bihî*) yâni "Ben kendi varlı ımdan geçip ***All h***'da fânî olarak **O**'nu Kendi gözleriyle gördüm" diyerek tasvîr ederse ve e er bu ifâdesi de gerçekten de ya-adı ı hâl bakımından do ru ise, burada gene de görmekte olan kendisi ile görülmekte olan kendisi arasında bir fark kalmaktadır.

E er "Ben O'nu kendi vâsıtasıyla gördüm" diyecek yerde "Ben O'nu kendi vâsıtamla gördüm" dese bu ifâde birle me (*Vahdet*) hâlini tasvîr eder mi? Asl ! Zîrâ i in içine "ben"in girmesiyle mutlak Vahdet derhâl kaybolmaktadır. Pekiyi, acabâ "Ben O'nu Kendisi ve kendim vâsıtasıyla gördüm" (*nazartühû bihî ve bî*) denirse ne olur? Bu ifâdenin de gene ya anan mistik hâlin sâdık bir tasvîri oldu unu kabûl etsek, bu hâlde dahî (*nazartü*'deki) " *ben*"

anlamına gelen " *tü*" zamir takısı gene bir bölünmü lü ü îmâ etmektedir. Bu da ba langıçtaki Vahdet hâlinin artık mevcûd olmadı ını göstermektedir. Buna göre de her hâl için fail ile mef'ul (*yâni burada görünen nesne*) diye iki unsûru gerektiren zorunlu bir ba ıntı mevcûd olmaktadır. Ve hattâ sûfî böyle bir mistik hâlde, yalnızca kendini gene kendi vâsıtasıyla gör-se bile bu da ancak Vahdet'in bozulmasına delâlet eder57.

u hâlde, mistik zevkin en yüksek derecesi olan vuslatta bile ilk Ahadiyyet zorunlu olarak bozulup ikili e dönü mektedir. Ba ka bir deyi le Ahadiyyet mertebesindeki ***Hakk*** her zaman için meçhûl kalmaktadır.

Be er bir eye vukuf kesbetme e u ra tı ında, o eyin vâsıtasız bir biçimde kavranması-

na engel olan özel bir ba ıntının, özel bir artın ortaya çıkması be er idrâkinin a ılması mümkün olmayan kaderidir. Bir fikri olmaksızın, belirli bir açıdan bakmaksızın be er herhangi bir eyi bilmekten ve ona vukuf kesbetmekten âcizdir. Buna kar ılık, mutlaklı ı bakı-

mından ***Hakk*** da bütün bu cins ba ıntılardan ve vechelerden tümüyle münezzeh olan Bir ey'dir.

Buna göre, acabâ, Hakk hakkında tek bir kelime dahî söylenmesi imkânsız mıdır? Biraz önce söylenenlerden â ikâr

oldu u vechile bu bâbda önceden isnâdda bulunmak mümkün de ildir. Bununla beraber felsefî olarak bu mertebedeki Hakk hakkında söyleyebilece imiz tek bir ey vardır. Bu da "Varlık"dır. Hiç ku kusuz bu, felsefî bir görü açısı olup böyle olmak hasebiyle de Hakk'ı sınırlandırıp belirlemektedir. Fakat felsefî dü ünce sınırları içinde

"Varlık" en renksiz ve dolayısıyla da hatıra gelebilecek en az sınırlayıcı isnâddır. Bu, do rudan do ruya Hakk'ın gerçek özüne i âret etmekte ve O'nu en yüksek derecede "kayıtsızartsızlık ile" tasvîr etmektedir.

Bu görü açısından bakıldı ında Hakk'a bn Arabî ***Zât*** demektedir. Bu kapsamda ***Zât***, Vücûd-ı Mutlak'a yâni "kayıtsız artsız saflı ı bakımından Varlık"a delâlet etmektedir. Mut-56 Fusûs, s. 95/91/114/**II**-145.

57 Fusûs, s. 95/91/114/**II**-146.

lak sıfatının da i âret etti i vechile bunun sınırlı ve belirli bir varlık anlamında alınmaması gerekmektedir; bu, sınırlı bir biçimde mevcûd olan bütün mevcûdâtın ötesinde bulunan, bü-

tün bu mevcûdâtın kayna ı olup onları mevcûd kılan, var eden ***Bir ey***'e delâlet etmektedir.

Bu, her eyin nihaî temeli olan ***Varlık***'dır.

Varlık Bilgisi (*ontoloji*) bakımından Hakk kavramı bütün Fusûs'un ba ından sonuna kadar hâkim olan temel bir tezdir. Fakat bn Arabî bu eserinde bununla tam felsefî bir konu i-mi gibi me gûl olmamaktadır. Onun adına K ânî bu fikri en açık bir biçimde ifâde etmekte ve felsefî anlamda telâkki edilen "Mutlak olarak Zât" kavramını açıklamaktadır. O bunu, bn

Arabî'nin dü üncesinin gerçek temeliyle ilgili belliba lı üç fikrin biri oldu unu dü ünmektedir. A a ıda, eserinden aktardı ımız tüm pasaj "Ahadiyyet mertebesindeki Zât'ın (*Zât-ı Ahadiy yet'in*) gerçek mâhiyetinin açıklanması" ba lı ını ta ımaktadır58: Ahadiyyet mertebesindeki Zât (*Zât-ı Ahadiyyet*) denilen Gerçek, mâhiyeti itibâriyle, Varlık derecesinde oldu u kadarıyla mahzâ Varlık'dan (*Vücûd*'dan) ba ka bir ey de ildir.

Bu, lâtaayyün ile de taayyün ile de kayıtlanmı de ildir; çünkü O, bizâtihî herhangi bir sıfat ya da isimle nitelendirilemeyecek kadar mukaddestir. O ne bir vasfa sâhiptir ve ne-de bir kayıtla ba lıdır; O'nda kesretin bir gölgesi dahî bulunmaz.

Bu ne bir cevherdir, ne de bir âraz; zîrâ bir cevherin mevcûdiyetten farklı öyle bir hüviyeti olması gerekir ki onu bütün öteki mevcûdlardan farklı kılsın. Aynı keyfiyet bir âraz için de geçerli olup bunun, bir de fazladan, kendi yanında mevcûd olan ve ba lı bulunaca ı bir yere ihtiyâcı vardır. ***Vâcübû-l Vücûd***'dan gayrı her ey, ya bir cevher ya da bir âraz olaca ından Varlık olarak Varlık, ancak Vâcibü-l Vücûd olabilir. Vâcibü-l Vücûd'dan gayrı her varlık, ancak sınırlılı ı bakımından Vâcibü-l Vücûd'dan "gayrı" gö-

züyle bakılma a müstehaktır. (*Aslına bakılacak olursa*) zâtı bakımından hiç bir ey onun

"gayrı" olamaz.

Bu böyle oldu unda, Vâcibü-l Vücûd bakımından bunun varlı ının onun bizâtihî Zât-ı Aslîsi oldu unu kabûl etmek gerekir; zîrâ Varlık olarak Varlık olmayan her nesne hâlis

"adem"dir. Ve adem de mahzâ "yokluk" oldu undan, Varlık olarak Varlı ı "yokluk"dan ayırdetmek üzere özel bir nefy (*red*) i lemine yâni üçüncü bir terim içinde mündemiç her iki

varlı ın imkânının nefyine59 ba vurmak zorunlulu unda de iliz. Varlık asla yoklu u da kabûl etmez; aksi hâlde yoklu u kabûl ettikten sonra, bunun, mevcûd olmayan bir varlık olması gerekirdi. Benzer ekilde saf yokluk da, kendi yönünden, Varlı ı kabûl etmez. Ve gene, e er bunlardan biri (*meselâ Varlık*) zıddını (*yâni yoklu u*) kabûl etmi ol-sa bu takdirde, gene bilfiil kendisi (*yâni Varlık*) olarak kalmakla beraber, kendi kendinin zıddına (*yâni yoklu a*) dönü mü olur. Fakat böyle bir eyin kendinden ba ka bir eyi

"kabûl etmesi" için kendinde zorunlu olarak kesret bulunması gerekirdi. Hâlbuki Varlık olarak Varlık asl kesret ihtivâ etmemektedir. Varlık ile yoklu u kabûl eden: Varlık olarak Varlık de il, ***âlem-i idrâk***'deki Varlık ile zâhir olan ve yoklukla da kaybolan eylerle bunların sâbit ahvâli (***a'yân-ı sâbite***'si = *ide*'si)'dir60.

u hâlde (*somut "gerçeklik" âlemindeki*) her ey ancak Varlık vâsıtasıyla mevcûddur.

Buna göre böyle bir mevcûd bizâtihî Varlık de ildir. Aksi takdirde, bunun mevcûdiyete mâlik oldu u zaman mevcûdiyetinin, kendi fiilî mevcûdiyetinden önce bile mevcûdiyeti haiz olmu oldu unu kabûl etmek zorunda kalacaktık. Hâlbuki "Varlık olarak Varlık"

58 K ânî: Fusûs erhi, s.3

59 Zîrâ sînesinde hem Varlı ı hem de yoklu u cem' edecek daha geni bir kavram olması mümkün de ildir.

60 Bunun anlamı bir sonraki pasajda açıklanmı bulunmaktadır.

ba langıçtanberi mevcûd olup mevcûdiyeti de kendi özü, zât-ı aslîsi, cevheridir. Aksi hâlde mâhiyeti mevcûdiyetten farklı olurdu ve kendisi de Varlık olmazdı. E er bu böyle olmasaydı, bu takdirde mevcûdiyeti zuhur etti inde mevcûdiyetinin kendi mevcûdiyetinden önce dahî kendi öz mâhiyeti olarak bir mevcûdiyete mâlik olmu olaca ını kabûl etmek zorunda kalmı olacaktık. Bu ise abestir.

Buna binâen Varlık, zorunlu olarak, herhangi ba ka bir eyin mevcûdiyeti aracılı ıyla de il de kendi öz cevheri (*zât-ı aslîsi*) aracılı ıyla mevcûd olmak mecbûriyetindedir.

Bundan ba ka her bir ba ka mevcûdu var kılan da O'dur. Bunun böyle olu unun sebebi bütün di er eylerin hep ancak Varlık (= *Vücûd*) aracılı ıyla mevcûd olmaları ve O'nsuz da hiç bir ey olmamalarıdır.

K ânî'nin bu pasajda **(1)** "Varlık olarak Varlık", yâni Mutlak Varlık; **(2)** a'yân-ı sâbite, ve **(3)** his âlemindeki somut varlıklar ya da mevcûdât diye üç varlık kategorisine i âret etti-ine dikkati çekmek gerekir. Bu üçlü bölünme bn Arabî'nin kendisinin temel dü üncesini de sâdık bir biçimde yansıtmaktadır. bn Arabî Fusûs'da bu meselenin bu özel görü açısından iyi düzenlenmi ontolojik bir tartı masını takdîm etmemektedir. Bununla beraber bu mesele, onun felsefesinin ana konularından biridir. Bu meselenin kısa bir sistematik takdîmi onun ufak risâlelerinden birinde, "Kitâb-ı n â'-ı Devâir"de bulunmaktadır61. bn Arabî bu risâlede bu üç varlık kategorisini ya da kendisinin ifâde etti i gibi "merâtibi"ni zikretmekte ve bunlardan ba ka bir ontolojik kategori olamıyaca ını da ifâde etmektedir. Bunlar: (1) Mutlak Varlık (*Vücûd-ı Mutlak*), (2) sınırlı ve belirli Varlık, ve (3) kendilerine varlı ın da yoklu un da isnâd edilemeyece i eylerdir. Bu üç kategoriden ikincisi hislere hitâb eden e yâ âlemi olup, haklarında var ya da yok (*mevcûd ya da*

ma'dûm) oldukları söylenemeyen üçüncüsü de a'yân-ı sâbite âlemidir.

leride a'yânı sâbite ve hisler aracılı ıyla idrâk edilebilen e yânın ontolojik mâ-

hiyetlerini ayrıntılı bir biçimde tartı mak imkânımız olacaktır. Bizi imdi ilgilendiren yalnız-ca birinci Varlık mertebesidir.

Bil ki mevcûd olan e yâ üç Varlık mertebesi olu turur; ve bundan ba ka Varlık mertebesi de yoktur. Ancak bu üçü bizim ilmimize konu olabilir; zîrâ bunlardan gayrısı tümüyle adem olup ne bilinebilir, ne de bilinmeyebilir; ve bunların herhangi ba ka bir ey ile de hiç bir ili kisi yoktur.

Bu idrâk ile bu üç kategoriden birincisinin, bizâtihî Varlı a mâlik olan yâni gerçek cevher-i aslîsi bakımından kendi aracılı ıyla (*bizâtihî*) mevcûd olan oldu unu ifâde etmek isterim. Bunun mevcûdiyeti ademden ileri gelmez; tersine bu, Zât'ından ba ka kayna ı olmayan Mutlak Varlık (*Vücûd-i Mutlak*)'dır. Bunun aksi hâlinde bu eyin (*yâni kayna-*

ın) mevcûdiyet bakımından O'ndan önce gelmesi gerekirdi. Gerçekte O, mevcûd bütün e yâ için Varlı ın gerçek kayna ıdır; O, onları belirleyen, bölen, tasarruf eden

Yaratıcı'larıdır (*Hâlik'leridir*). Kısacası O, sınırsız ve artsız olan Mutlak Varlık'dır. O'na hamd olsun! O, ***Hayy*** (*Hayatın Kayna ı, Diri*) olan, ***Bâkî*** (*Ebedî*) olan, ***Alîm*** (*Her eyi Bilen*), ***Azîm*** (*Her eyden Yüce*) olan, ***K dir*** (*Kudretin Sâhibi*) olan **ALL H**'dır62.

bn Arabî'nin bu zikredilen bu pasajın son cümlerinde Mutlak Varlı ı Kur'ân'ın Hayy, Bâkî, Alîm, K dir olan lâhı'yla yâni ***All h*** ile açıkça özde kılması câlib-i dikkattir. Bu bize, 61 H.S. Nyberg: ***Kleine Schriften***, s. 15 ve ötesi, Leiden, 1919.

onun, sözüne ba ladı ı zamanki ontolojik düzeyden, böylece, mü'minin ya ayan îmânına has dinî düzeye geçi ine i âret etmektedir.

Evvelce de üstünde durmu oldu umuz vechile bn Arabî'nin felsefesinde, mutlaklı ı bakımından Gerçek, mutlak sûrette bilinmeyen bir ey, be er idrâkinin eri iminin çok ötesinde bulunan bir ***Sır***'dır. Bu me hûr Kudsî Hadîs'in de isimlendirdi i gibi ***Kenz-i Mahfî*** (*Gizli Hazîne*) olup bn Arabî'nin kendisi de buna bâzen ***Amâ'*** (*körlük veyâ dipsiz karanlık*) demektedir. Hakkıyla konu mak gerekirse. Tecellî sürecinin ba langıcında olmasına ve daha sonraki tecellî düzeylerine kıyasla da, Sırr'ın iptidaî karanlı ından dı arı do ru hareketinde bürün-dü ü en yüce ve en mükemmel sûret olmasına ra men, All h'ın isminde, imdiden fâil durumunda olan Sırr'ın kendinden kendine tecellîsini görmeliyiz. Bununla beraber, kendi ya a-dı ı îmâna do rudan do ruya ba lı hitâbet düzeyinde bu tecellî Hakkında konu an bir mü'minin görü açısından, Mutlak Varlık ***All h***'dan ba ka bir sûrete bürünemez. ***Bizâtihî***

Varlık ise asla dinî îmânın konusu olamaz!

Bu keyfiyet: bizim Mutlak Varlık Hakkında ne söylemek istersek söyleyelim ve O'nu gerçekten de nasılsa öylece tasvîr etme e ne kadar çok çalı ırsak çalı alım, ister istemez (*ve yalnızca*) O'nun tecellîlerinin u ya da bu vechesi hakkında konu ma a mecbûr kaldı ımızı da açıklamaktadır; çünkü lâtaayyün (*belirsizlik*) mertebesindeki ***Hakk*** be erin lisânına asla sı maz. Bununla beraber tecellî Hakk'ın görü açısını temsil etmez. Bu daha çok insanın gö-

rü açısıdır. Zât-ı lâhî'nin kendisi ebediyyen " *gizli bir hazîne*" olarak kalacaktır.

Bu görü açısındandır ki bn Arabî Mutlak Varlı ı bâzen ***Ganiyy*** diye isimlendirmektedir. Sözlük anlamıyla bu kelime " *zengin*" ve özel anlamıyla da " *mutlak olarak kendi kendine yeten*" demektir. bn Arabî: "Bütün zıddîyetten ve kıyasdan münezzeh olan ve bunların etkisi altında da kalmayan ***Zât***'ın, isâbetli bir ekilde, herhangi ba ka bir eye ihtiyaç göstermeyen

Ganiyy olarak dü ünülmesi gereklidir" demektedir63.

Fakat böylesine bir mutlak tenzîh, hiç bir ekilde, Mutlak Varlı ın tümünü ku atamaz.

Zîrâ Mutlak Varlık, bizâtihî gizli bir hazîne oldu undan, aynı Kudsî Hadîs'in bildirdi i gibi,

" *bilinmeyi arzular*". Ve bu ontolojik " *arzu*" da Hakk'ın, her eyden münezzeh olu unun daha az do al bir vechesi de ildir.

Ve " *bilinme*" mertebesi yâni ilk tecellî mertebesi de teolojik olarak Esmâ ve Sıfatlar mertebesidir. Bu mertebede Hakk'da çe itli dea'ların bir " *zıdddiyeti*" hâsıl olur ki bu da, zâhir oldu unda, bu âlemin somut e yâsı olur. Hakk bu mertebeye nüzûl etti i vakit artık mutlak bir sûrette kendi kendine yeten de ildir; zîrâ âlemin All h'a ihtiyâcı oldu u gibi, All h'ın da kendi tarafından âleme ihtiyacı vardır. Bu durumda her ikisi arasında bir "kar ılıklı ihtiyaç"

(*iftikâr*) ba ıntısı vardır. Bu ihtiyaç ba ıntısı kar ılıklıdır; zîrâ K ânî'nin de dedi i gibi:

"Âlem mevcûdiyeti bakımından Hakk'a ve Hakk da tecellîsi bakımından âleme muhtaçtır"64.

Ganiyy olarak ***Hakk***, bütün Esmâ ve sıfatların yâni bütün ba ıntıların ötesinde kalan Varlı ın gerçek kayna ı olan ***Zât***'tır. Bu " lâhî Zât'ın kendisi, ***Bâtın*** ismi altındaki ***All h***'dır; çünkü All h (c.c.) mutlak bir sûrette kendi kendine yeter (*Ganiyy*) olup ba ka hiç bir eye ihtiyâcı yoktur"65. Fakat aynı Hakk, Ganiyy olmaksızın veyâ Müftekir66 (*fakir*) olarak All h'dır; yâni bütün Esmâ ve Sıfatların dayana ı olarak " ***Zâhir, Hâlik, Metîn*** olan

63 Fusûs, s. 183/144/245/**III**-173.

64 K ânî, s.24

65 a.g.e.

66 Bu ifâde bn Arabî'nin kendisinin ifâdesidir. Fusûs, s. 24/56/17/**I**-150.

All h'dır"67. leride ayrıntılarıyla görece imiz vechile lâhî simler ve Sıfatlar ancak ***bilkuvve***

mevcûtturlar. Ne vakit ki bunlar âlem denilen somut zuhur mertebesinde ortaya çıkarlar, bu takdirde, ***bilfiil*** varlıklara dönü ürler. Bu anlamda ***Gizli Hazîne***, "bilinmesi için", bu âleme muhtaçtır.

Bu i'tibârla meseleye hangi görü açısından yakla ırsak yakla alım sonunda kendimizi gene hareket noktamız olan çok basit bir kazîyyeye (*önerme*' *ye*) yâni "mutlaklı ı bakımından Hakk'ın aslında bilinmedi i ve bilinmesinin de mümkün olmadı ı" kazîyyesine dönmü gö-

rürüz. Ba ka bir ifâdeyle, Hakk'ın bâtınî vechesi her türlü tanım çabası için a ılması mümkün olmayan bir engeldir. Bu

i'tibârla "Hakk nedir?" diye bir soru sorulamaz. Ve bu da Hakk'ın

"mahiyet"i68 olmadı ını söyleme e denktir.

Bununla beraber bu, bir mü'minin All h'ın mâhiyetinin ne oldu unu savunabilir bir bi-

çimde sorması imkânına da set çekmemektedir. Fakat bu soruya do ru cevabın ancak tek bir ekli olabilir. Ve bu biricik cevap da bn Arabî'ye göre, Kur'ân'da Mûsâ'nın verdi i cevapla temsil edilmektedir.

Kur'ân'da (XXVI/23-24) Firavunun kendisine yöneltti i: "Âlemlerin Rabb'i nedir?" sorusuna Mûsâ: "Göklerin ve arzın ve her ikisinin arasındakilerinin Rabb'idir" demektedir. bn Arabî, Firavunun Mûsâ'ya sordu u soruyu All h'ın mâhiyeti hakkında ve All h'ın bir tanımı-

nı arayan felsefî bir soru olarak mütâlaa etmekte, ve bu konu ma hakkında oldukça orijinal bir te'vîlde bulunmaktadır69.

Ona göre Firavun bu soruyu bilgisizli inden ötürü de il fakat yalnızca Mûsâ'yı denemek istedi i için sormu tur. Firavun, gerçek bir All h elçisinin All h hakkındaki ilminin ne derecede olması gerekti ini bildi inden Mûsâ'nın, kendi iddia etti i gibi, gerçek bir resûl olup olmadı ını denemek istedi. Bununla beraber Firavun hazır bulunanları da aldatabilmek amacıyla oldukça kurnaz davrandı ve soruyu, Mûsâ gerçek bir peygamber dahî olmu olsa, hazır bulunanlar Mûsâ'nın Firavun'dan çok daha a a ı düzeyde bir ilme sâhip oldu u zannına ka-pılmalarını sa layacak bir biçimde sordu. Zîrâ (*sorunun içeri i bakımından*) i in daha ba -

langıcında ne Mûsâ'nın ve ne de bir ba kasının bu soruya tatminkâr herhangi bir cevap verebilmesi beklenemezdi. Bununla beraber bn Arabî bu noktayı iyice

açıklamamaktadır. Onun adına K ânî u açıklamayı yapmı tır70.

"All h nedir?" diye sormak sûretiyle Firavun orada bulunanalara All h'ın sanki Varlı-

ından ba ka her nasılsa fazladan bir mâhiyeti varmı hissini uyandırmı tır. Seyirciler, böylece "mâdem ki All h'ın bir mâhiyeti varmı u hâlde gerçek bir peygamber de bunu bilmek ve bu soruya tatminkâr bir cevap vermek zorundadır" diye bir fikre sâhip olmu lardır.

Hâlbuki All h'ın mantıkî anlamda tanımı (*hadd'i*) olamıyaca ından gerçek bir peygamber de (e er gerçek bir peygamber ise, sahtesi de ilse) bir tanım biçimindeki soruya tatminkâr bir cevap asla veremez. Ve bu duruma vâkıf olmayanların gözünde de tanımdan kaçınan müphem bir cevap, böyle bir cevabı veren kimsenin gerçek bir ilim sâhibi olmadı ının bir delîli olacaktı.

Hâlbuki Mûsâ'nın cevâbında: "Göklerin ve arzın ve her ikisinin arasındakilerin Rabb'idir" denilmektedir. te bu hâlde verilebilecek do ru cevap, ve yegâne mümkün ve mükem-67 K ânî, a.g.e.

68 "Mâhiyet" kelimesi rapçada "Bu nedir?" anlamındaki "mâ hiye"den türemi tir.

69 Fusûs, s. 259/207-208/422/**IV**-181.

70 K ânî, erh, s.259

mel cevap da budur. Bu, bn Arabî'nin de söyledi i gibi, gerçekten de konuya vâkıf birinin cevabıdır. Böylece Mûsâ cevabında gerçekten de ne söylenmesi gerekiyorsa onu

söylemi oldu. Firavun da do ru cevabın bundan ba ka bir ey olamıyaca ını gâyet iyi biliyordu. Fakat bununla beraber, yüzeysel olarak, cevap gerçek bir cevap de ilmi gibi gözüktü. Böylelikle Firavun da, seyircilerin zihinlerinde Mûsâ'nın All h'ı bilmedi i fakat kendisinin ise Al-l h Hakkında gerçek bilgiye sâhip oldu u zehâbını uyandırmak bakımından amacına eri mi oldu.

u hâlde, Firavun'un yaptı ı gibi felsefî olarak "All h nedir?" diye sormak acabâ yanlı bir ey midir? bn Arabî bu ekildeki sorunun hiç de yanlı olmadı ını söylemektedir71. Bir eyin mâhiyeti hakkında soru sormak onun gerçekli i ya da gerçek aslı (*matlûbu*) hakkında soru sormaktan ba ka bir ey de ildir. All h'ın ise bir Hakîkatı olması gereklidir. Tam anlamıyla ifâde etmek gerekirse bir eyin mâhiyeti hakkında soru sormak, (*e er tanımını mantıksal anlamda alacak olursak*) onun tanımını sormakla aynı ey de ildir. bn Arabî'nin anladı-

ı vechile, bir eyin mâhiyeti hakkında soru sormak bu eyin Hakîkatı hakkında soru sormak demektir ki bu Hakîkat da tek olup ba ka bir eyle payla ılmaz. Mantık açısından "tanım"

bundan farklıdır. Bu, bir cins ile nev'i ahsa münhasır bir farkdan mürekkep olup bu keyfiyet de ancak ortak i tirâke müsait olan (*yâni Tümeller gibi*) eyler hakkında dü ünülebilir.

u hâlde ait oldu u mantıksal bir cinsi bulunmayan herhangi bir ey tanımlanamamakta-dır ama bu keyfiyet, bu eyin, ba ka eylerle ortak bir yanı olmayan zâtî hakîkatına mâlik olmasına da engel te kil etmemektedir. Daha genel bir tarzda ifâde edilecek olursa, K ânî'nin mütâlâasına göre: "Hiç bir ey yoktur ki, di er bütün eylerden gayrı olarak kendisini kendi kılan zâtî hakîkatını haiz olmasın"72. Buna binâen hakîkatı bilenlerin gözünde

"All h nedir?" sorusu savunulması tümüyle mümkün bir sorudur. Tanım kabûl etmeyen bir ey için "Nedir?" sorusunun sorulamıyaca ını beyân edenler ancak (*bu konuda*) gerçek ilim sâhibi olmayanlardır.

Hâlbuki "All h nedir?" sorusuna Mûsâ: "E er " eksiz- üphesiz" (*yakîn*) bilgi sâhibi ise-niz, göklerin ve arzın ve her ikisi arasındakilerin Rabb'idir" demi tir. Biraz önce söylenenlerin ı ı ında acabâ bu cevap neyi gerektirmektedir? bn Arabî bunda büyük bir sır (*sırr-ı kebîr*), yâni basmakalıp gibi görünen bu cümlede gizli bulunan derin ve kıymetli bir hakîkat görmektedir.

Burada büyük bir sır vardır. Dikkat et ki Mûsâ All h'ın zâtî bir tanımı için Firavun'un vâkî sorusuna O'nun fiilini73 zikrederek cevap verdi.

Ba ka bir deyimle, Mûsâ, All h'ın Zât'ının tanımını kendini âlemde zâhir kıldı ı sûretlere olan (*zâtî*) ba ıntısıyla bir tuttu74. Buna binâen Mûsâ, Firavun'un "Âlemlerin Rabb'i nedir?" sorusuna kar ılık "O, semâdan ibâret olan en yüce âlemden itibâren arzdan ibâret olan en a a ı âleme kadar sıralanmı bulunan âlemlerin bütün sûretleri Kendinde zâhir olan ya da, daha çok, bu âlemlerin bütün sûretlerinde Kendini izhâr eden Zât'dır" dedi75.

Kur'ân'ın bildirdi i vechile, Firavun böyle bir cevabı ancak All h'ı tanıyıp bilmeyen ya da All h hakkında yalnızca yüzeysel bir bilgisi olan bir kimseden gelebilece ini gösterme e 71 Fusûs, s. 259-260/208/423/**IV**-184.

72 K ânî, erh, s.260

73 Yâni, âlemin somut olaylarındaki tecellî fiilini zikrederek cevap verdi.

74 Yâni, All h'ın târifi yerine All h'ın tecellîlerine olan ba ıntısını ikame etti.

75 Fusûs, s. 260/208/424/**IV**-185 ilâ 186.

yeltendi. Bu sûretle de teba'sının önünde Mûsâ'ya üstünlü ünü ispata çalı tı. Buna kar ılık Mûsâ All h'ın: "E er aklını kullananlardansanız Do u'nun ve Batı'nın ve her ikisinin arasındakilerin Rabb'i" (Kur'ân, XXVI/28) oldu unu beyân etti.

Mûsâ'nın bu ikinci ifâdesi bn Arabî tarafından öyle bir tarzda te'vîl edilmektedir ki bu onun kendi varlık bilgisinin (*ontolojisinin*) âdetâ sembolik bir ifâdesine dönü mektedir. Do-u güne in zâhir oldu u yerdir, demektir. Bu Hakk'ın tecellîsinin gözle görünen, maddî vechesini remzetmektedir. Batı ise güne in gözlerimizden kayboldu u yerdir. Bu da Hakk'ın tecellîsinin göze görünmeyen (*gaybî*) vechesini remzetmektedir. Ve, görünen ve görünmeyen diye, bu iki cins tecellî de All h'ın iki büyük ismine: ***Zâhir*** ve ***Bâtın*** isimlerine tek bül etmektedir. Görünen tecellî somut maddeler âlemini (***Âlem-i Ecsâm***'ı) meydana getirirken gö-

rünmeyen tecellî de madde-dı ı rûh âlemini (***Âlem-i Ervâh***'ı) meydana getirir. Tabiîdir ki

"Do u ile Batı arasındakiler" de, u ne sırf maddî ve ne de sırf mânevî olan ve bn Arabî'nin

emsâl (misâller) ya da ***hayâl*** mertebesindeki sûretler dedi i sûretlere delâlet etmektedir76.

Burada bn Arabî dikkati, kendine göre kesin önemi haiz olan bir meseleye çekmektedir; öyle ki Mûsâ'nın verdi i iki cevaptan biri "e er eksiz üphesiz (*yakîn*) bir bilgi sâhibi ise-

niz"77 eklinde bir art cümleci i kapsamaktadır. Bu, cevabın ***yakîn ehli*** kimselere, yâni ke if ehli ve "vâsıtasız bir tevhid bilgisine sâhip olanlara"78 hitâb etti ini göstermektedir. u hâlde Mûsâ, ilk cevabında, gerçek Ârifler'in ne hakkında yakîn kesbettiklerini te'yid etmektedir.

Buna göre Mûsâ'nın burada yalnızca te'yid etti i söylenen bu yakînin acabâ hakikî anlamı nedir? K ânî buna öyle bir cevap vermektedir79:

Meselenin esâsı, All h'ın Hakîkatı hakkındaki bir soru ya da herhangi bir ba ıntıya ba -

vurmaksızın do rudan do ruya bir cevap verilememesi keyfiyetidir. Mûsâ (*All h'ın*) mâhiyeti ile ilgili soruya do rudan do ruya cevap verecek yerde (*tecellîyâta ait*) fiili zikretmektedir. Böylece de Hakk'ın bütün tahdidin ve tanımın üstünde bulundu una ve, bü-

tün âlemi Zât'ında hâvî oldu u için de, ne bir cinse ait oldu una ve ne de bir nev'i ahsa münhasır bir fark ile tefrik edilemeyece ine i âret etmi olmaktadır.

Böylece (*Hakk'ı tanımlama a çabalayacak yerde*) Mûsâ ***Rubûbiyet***'in hakîkatının bir a-

çıklamasına ba vurmaktadır. Böylelikle (*All h'ı açıklayacak yerde*) O'na izâfe edileni a-

çıklamakla yâni O'nun, yüce ruhlar âleminin, süflî eyler âleminin ve bu her iki âlem arasındaki bütün belirti, ba ıntı ve sıfatların Rubûbiyet'ini (*Efendili i'ni, Sâhipli i'ni*) haiz oldu unu beyân etmektedir. All h'ın her ey üzerindeki Rubûbiyet'iyle ***Zâhir***, ve ne sû-

retle idrâk olunmu olursa olsun her eyin gerçek zâtı (*aslı, özü*) olmasından ötürü her eyde var olan ***Hüviyet***'iyle de

Bâtın oldu unu beyân etmektedir. Mûsâ, All h ile tahdidsiz olarak her eyin ya da belirli bir eyin arasında bir ba ıntı tesis etmek yolu hâ-

riç olmak üzere, All h'ın tanımının imkânsız oldu unu ortaya koymaktadır. Bu son hâl, meselâ: "(O) sizin ve atalarınızın Rabb'idir" dedi i zaman vuku bulmaktadır.

76 Fusûs, s. 260/208-209/424/**IV**-187. Bununla beraber, bn Arabî, "Do u ile Batı'nın arasındakiler" ile yalnızca

"All h her eyi bilicidir" (=Ve hüve bi külli ey'in alîm) meâlindeki âyete i âret olundu unu beyân etmektedir.

77 "in küntüm yûkinûn"; buradaki son kelime "yakîn" kelimesinden türetilmi tir. "Yakîn" ise eksiz, üphesiz bir bilgiye, sa lam bir kanaate delâlet etmektedir.

78 "Ehl-el ke f ve-l vücûd". Buradaki "vücûd" kelimesi varlık anlamında de il fakat mistik ya antıda vecd hâlini izleyen bir hâldir. Sûfînin vecdde mânevî bir fenâ hâlinde yâni kendi benli inin bilincini kaybetmi oldu u bir hâlde bulunmasına muk bil "vücûd"da Hakk'da bâkî oldu u bilincini tadar. Sûfî ancak bu hâlde gerçek anlamıyla All h'ı bulur (vecdde). Bk. Afîfî: Fusûs erhi, s. 310.

79 K ânî, Fusûs erhi, s. 260.

30

Böyle bir yapıyı haiz birinci cevaba kar ılık ikincisi "E er aklını kullananlardansanız"80

eklinde farklı bir art cümleci i ihtivâ etmektedir. Bu cümlecik, ikinci cevabın: her eyi ***A-***

kıl aracılı ıyla idrâk edip anlayanlara, ya da ba ka bir ifâdeyle, idrâklerinde e yâyı "ba layıp tahdid"81 edenlere hitâb etmekte oldu una i âret etmektedir. Bu kimseler bn Arabî'nin "ba -

layıcı, takyîd ve tahdîd ediciler" dedi i kimselerdir. Bunlar herhangi bir gerçe i ancak kendi akıllarının, yânî formel (*sûrî*) ba ıntılar vaz etme melekelerinin yarattı ı deliller aracılı ıyla kavrayan kimselerdir.

Birinci ve ikinci cevabın her ikisinin de özü, Hakkında soru sorulan nesneyi (yâni Hakk-

'ı) Varlık âleminin gerçek aslı, özü olarak te his etmelerinden ibârettir. Mûsâ, bunu ba ka bir tarzda açıklamak üzere, mutlaklı ını açıklamak için faydasız çaba sarfedecek yerde Hakk'ı zâhir oldu u vechiyle açıklama a çalı mı tır. Kötü niyeti gözardı edilecek olursa, bu soruyu soran Firavun ile ona bu türlü cevap veren Mûsâ'nın her biri kendi açılarından haklı idiler.

Firavun ona "All h nedir" diye sordu u zaman Mûsâ anladı ki Firavunun aradı ı felsefî ya da mantıkî anlamda bir All h "tanımı" de ildir. Bunun üzerine de yukarıda zikredilmi bulunan cevapları verdi. E er Firavunun niyetinin bir tanım aramak oldu unu dü ünmü olsaydı soruya hiç cevap vermez, buna kar ılık Firavuna böyle bir sorunun abesli ini ifâde ederdi82.

Buraya kadar Mûsâ'dan, Hakk'ın mutlaklı ı bakımından "mutlak bir bilinmeyen" (***Gayb-ı***

Mutlak) oldu unu ve Hakk'a yakla manın yegâne yolunun da O'nu sûretlerde zâhir olan vechiyle aramak oldu unu ö rendik. Buna göre acabâ bizim için Hakk'ın kendini hiç de ilse bu son vechede görmek mümkün müdür? Bilinmeyen-Bilinmez olan acabâ kendini Bilinen-Bilinebilir olan bir ey'e

dönü türecek midir? Buna cevabın olumlu olması gerekti i görülmektedir. Yukarıda da gördü ümüz gibi " *Gizli Hazîne*", "bilinmek istedi i" için kendini iz-hâr ediyorsa tecellî de Hakk'ın bilinebilir ve bilinen olu undan ba ka bir eye delâlet etme-melidir.

Ama di er taraftan da bu vechesiyle Hakk, ancak kendini izhâr etti i kadarıyla Hakk'dan ba ka bir ey de ildir; artık bizâtihî Hakk de ildir. bn Arabî'nin dünyâ görü ünde Varlık â-

lemi maddî nesnelerden (*cisimlerden*) ve maddî olmayan ya da rûhânî varlıklardan ibârettir.

Bu her iki nevi de Hakk'ın büründü ü tecellî sûretleridir. Bu anlamda her ey, ister maddî isterse rûhânî olsun, kendine mahsûs bir tarzda Hakk'ı izhâr ve if â eder. Bununla beraber, bu eylerin Hakk'ı kalın ve nüfûz edilmeyen perdeler gibi örtmelerinde ve Hakk'ın da Zât'ını bu perdeler arkasına gizlemesinde ve bizâtihî görülmez olu unda belirli bir ba ıntı vardır. Me -

hûr bir hadîse göre: "All h Zât'ını yetmi bin nûr ve zulmet perdesi ardında gizler. E er bu perdeleri kaldırmı olsa, Vechi'nin nûrunun parlaklı ı ona bakma a cür'et edenin görünü ünü bir anda mahveder".

Bu hadîsle ilgili olarak bn Arabî u mütâlâade bulunmaktadır83.

All h burada Zât'ını maddî eyler demek olan zulmet perdeleri ve lâtif rûhânî eyler demek olan nûr perdeleriyle (*örtülmü olarak*) tasvir etmektedir; zîrâ âlem, kendi kendinin 80 "in küntüm ta'kılûn"; buradaki sonuncu kelime akıl kelimesinin de çıktı ı aynı kökten gelmektedir.

81 **AKL** (akala) masdarı "akıl aracılı ıyla anlamak" anlamında olup etimolojik olarak da "bir devenin bükülmü olan

bacaklarını uylu una ba lamak" demektir.

82 Fusûs, s. 260/208-209/425/**IV**-188.

83 Fusûs, s. 22/54-55/21/**I**-160 ilâ 161.

31

üzerinde bir örtü olu turacak ekilde "kesif" ve "lâtif" eylerden ibârettir. u hâlde âlem ancak kendini görebildi i cihetle Hakk'ı mü âhede edememektedir84.

Bu bakımdan hiç kalkmayan bir örtüyle ebediyyen örtülüdür. Bunun yanında âlem kendisini yaratan ***Hâlik***'e muhtaç oldu u cihetle O'ndan farklı ve ayrı bir ey olan (*bir de ba k bir örtüyle, O'nun*) ilmiyle kaplıdır. Fakat (*bu ihtiyâca ra men*) Hakk'ın vâcib olu u konusunda hiçbir nasîbi (*bilgisi*) olmadı ından bu ilim Hakk'ı asl kavrayamaz85

u hâlde Hakk, bu sebepten ötürü, bir Zevk ve ühûd bilgisinin yardımı olsa bile gene ebediyyen bilinmez kalacaktır; zîrâ hâdis olan bir varlıkta ona (*yâni Hakk'ın vâcib olu-una*) bir geçit yoktur.

Burada kar ımıza gene u ebedî paradoks çıkmaktadır: âlemdeki maddî ve rûhânî eyler bir taraftan ilâhî tecellînin çe itli sûretleri olmakta; di er taraftan da, tıpkı, Hakk'ın (*eksiksiz*) bir zâtî tecellîsine engel olan perdeler gibi davranmaktadırlar. Bunlar All h'ı örtmekte ve be-erin O'nu do rudan do ruya görmesine izin vermemektedirler.

Bu son anlamda, mutlak Mutlak ile ba ıntısı açısından hâdis olan âleme Kur'ân'da "onlar" (arapça: *hüm*) zamîri ile i âret edilmektdir. "Hüm", dilbilgisi açısından bir "gaybûbet zamîri"dir. Bu o anda mevcûd olmayan bir eyi gösteren bir kelimedir. Yâni ba ka bir deyimle, yaratıklar Hakk'ın

huzûrunda mevcûd de illerdir. Ve bu gaybûbet de tıpkı bir "perde"

(*arapça* s *ı:* " *setr*") gibidir.

Kur'ân'da tekrarlanan "hüm elleziyne keferû" (*onlar o kimselerdir ki örtmektedirler*) cümlesi bn Arabî'nin te'vîline göre bu "gaybûbet" hâlinden ba ka bir eye delâlet etmemektedir. Kur'ân'da "kefere" fiili "âmene" (*inanmak*) fiiline kar ıt olarak bulunmakta olup inan-mama, îman etmeme anlamındadır. Fakat bu fiilin etimolojik anlamı "örtmek"dir. Ve kelimeyi etimolojik anlamında alan bn Arabî için de "elleziyne keferû" All h'a inanmıyanlar anlamında de il "örtüp perdeleyenler" anlamındadır. u hâlde bu, "gaybûbetleri" aracılı ıyla kendi nefislerinin perdesi arkasında Hakk'ı örten, gizleyen kimselere i âret eden bir ifâde olmaktadır86.

Bu görü açısından bütün âlemin, Hakk'ı kendi ardında gizleyen bir "perde" (*hicâb*) ol-du u ortaya çıkmaktadır. Böylece, âleme Varlık isnâd edenler Hakk'ı bir takım ba larla ba -

layarak kalın bir perde arkasına koymu bulunmaktadırlar. Bu, hıristiyanların "All h, Mer-yem o lu Mesih'dir" (Kur'ân, V/72) diyerek Hakk'ı ferdî bir sûretle sınırlandırıp Hakk'ın mutlaklı ı görü ünü kaybetmeleri örne i gibidir. Bu onları Hakk'dan gâfil kılmakta olup onlar da O'nu Mesîh'in ferdî sûretiyle perdelemektedirler. te bu anlamdadır ki bu kimseler ***kâ-***

fir yâni "gerçe i örten" olmaktadırlar87.

Aynı ey bn Arabî tarafından ba ka bir ilgi çekici ekilde daha açıklanmı tır. Bundaki kavram ***tecellî***'dir. Ve bu konuda bn Arabî'nin yararlandı ı ana-sembol de, en çok îtibar etti-i sembollerden biri olan, ayna sembolüdür.

84 Yâni bizim Hakk'ı görebilmemizin tek çaresi O'nu "e yâ" aracılı ıyla görmektir; ama di er yandan da bizim bilfiil ve do rudan do ruya gördüklerimiz de kendi görü ümüzle Hakk'ın arasına giren e yâdır. u hâlde bizim Hakk'ı görmemiz dolaylı olmaktadır; ve biz do rudan do ruya, Hakk'ı do rudan do ruya görmemize engel olan e yâyı görürüz.

85 Fusûs, s. 22/54-55/21/**I**-161.

86 Fusûs, s. 188/148-149.

87 K ânî, erh, s. 189.

32

Hakk, "bilinsin diye" kendini âleme izhâr eder (*gösterir*). Lâkin kendini her ferdî eyin mevcûd olan e ilimi (*istîdâdı*) gere i izhâr eder. Ve Hakk'ın kendini izhâr eti i odak noktası(*mihrak*) yâni tecellîsinin eri ti i ferdî nesne (*tecellîgâhı*) kendine bir bilinç bah edilmi bir insan ise, bu, nefsinde kendini izhâr edenin, aslında, Hakk oldu unu sezgisel bir zevk bilgisiyle görür. Ve nihâyet bu, kendi zâtî istîdâdının emretti i özel bir sûretteki Hakk oldu undan onun kendi nefsinde gördü ü de Hakk'a yansıyan kendi öz sûretinden ba ka bir ey de-ildir. O Hakk'ın Zât'nı asla göremez. Aklı, ona sırf burada ilâhî ayna olmasından ötürü kendi zâtî sûretinin görünmekte oldu unu, fakat bütün bu bilincine ra men aynanın kendini gö-

remeyece ini söyler; o yalnızca kendi nefsini görmektedir.

Zât-ı lâhî kendini ancak, tecellînin vuku buldu u tecellîgâhın gerçek istîdâdının zorunlu kıldı ı bir sûrette izhâr eder. Bundan ba ka yol yoktur.

u hâlde ilâhî tecellînin tecellîgâhı, Hakk'ın aynasında yansımakta oldu u ekilde kendi öz sûretinden ba ka bir ey

görmemektedir. O, Hakk'ın Zât'ını göremez. Kendi öz sûretini yalnızca Hakk'da görmekte oldu unun tam bilincine sâhip olsa bile gene de Hakk'ın Zât'ını görme e k dir de ildir.

Bu, tıpkı bu maddî âlemde bir aynaya bakmakta olan bir kimse misâli gibidir. Sen, bir ayna içindeki sûretlere ya da kendi sûretine baktı ında, bu sûretleri ya da kendi sûretini ancak aynada gördü ünü bildi in hâlde aynanın kendisini göremezsin.

u hâlde biz acâyip bir keyfiyetle kar ı kar ıya bulunuyoruz demektir; öyle ki: sırf gö-

rünebilir oldukları için, e yânın ayna içindeki sûretleri ya da hayâlleri bizim nazarımızla aynanın arasına girmekte ve tıpkı gözlerimizden aynayı saklayan bir perde imi gibi hareket etmektedirler.

All h'ın zâtî tecellîsinin tecellîgâhı olan bir kimse, bu tecellîde, O'nu do rudan do ruya göremeyece ini bilsin diye All h bu ayna sembolünü hassaten uygun bir sembol olarak izhâr etmi bulunmaktadır. Ve (*insanın*) Hakk'ı mü âhede(*si*) ile (*Hakk'ın*) zâtî tecellî(*si*) arasındaki ba ıntıya bundan daha yakın bir sembol de olamaz.

(*E er bunun Hakkında herhangi bir ku kun varsa*) ayna içindeki bir hayâle bakarken ay-nı anda aynanın cismini görmeyi de bir dene! Bunu görmeyi asl ba aramıyacaksın! O

kadar ki, bunu, bir ayna içinde yansıyan hayâller açısından (*nefislerinde*) tadan kimseler aynada görülen sûretin, aynaya bakan kimsenin nazarı ile aynanın kendisi arasında hâsıl oldu unu sanmaktadırlar. Bu da alelâde bir idrâkin eri ebilece i en uzak sınırdır88.

u hâlde, aynadaki hayâlin aynanın kendini gizleyen bir "perde" gibi davrandı ı görü ü

"alelâde kimseler", yâni "e yâyı akıl ve idâkleri aracılı ıyla anlayanlar (*avâm*)", tarafından eri ilebilecek olan en yüksek ilim derecesi olmaktadır. Fakat bn Arabî, aynı anda, ola an id-râk düzeyinin üstünde olanlar için bundan bir adım daha ileri bir düzeyde bir görü oldu unu îmâ etme i de unutmamakta ve maddenin en derin Hakîkatının daha önce ***Fütûhât-ı***

Mekkiyye isimli eserinde açıklanmı olan bir görü le temsil olundu unu söylemektedir.

Burada i âret olunan "en derin Hakkîkat" K ânî tarafından öyle açıklanmaktadır89.

Hakk'ın aynasında görülen ona bakmakta olan insanın sûretidir. Elbette ki bu Hakk'ın insanın gözüne izhâr etti i kendi gerçek Zât'ından ba ka bir ey de ildir. Fakat bu zâtî te-

88 Fusûs, s. 36/61-62/35-36/**I**-205 ve 206.

89 K ânî, erh, s.33.

cellî Hakk'ın Zât'ının sûretinde de il de onun (*yâni insanın*) kendi sûretinde vâkî olmaktadır.

Bununla beraber, ***Zâtull h*** (c.c.) aynasında görülen sûret, O'nunla gören insan arasında bir perde meydana getirmekten uzaktır. Tersine bu, ***Ahadiyyet*** mertebesinde kendini insana bu sûrette izhâr eden ***Zât***'tır. Ve gerçekten de ayna (*sembolü*) ile ilgili olarak, (*görü-*

len) sûretin ayna ile (*onun içinde sûreti*) gören-insan arasında bir perde gibi hareket etti-ini beyân edenlerin görü leri sathîdir.

K ânî bundan ba ka bunun derin bir idrâkinin ancak vâsıtasız nazar ve "ke if" ile elde edilebilece ini de eklemektedir. Bu biraz daha teorik olarak kısaca u ekilde açıklanabilir.

Hakk'ın aynasında yansıyan hayâlin farklı iki vechesi vardır. Her eyden önce bu, kendine tecellî eri mi olanın istîdâdına uygun olarak Hakk'ın özel bir biçimdeki zâtî tecellîsidir.

Fakat bu, kezâ, kendine tecellî eri mi olanın talebiyle ne kadar fazla tafsil edilmi olursa olsun ilâhî tecellînin sûretidir de. Alelâde bir kimsenin kalb gözünün bu vechelerden birincisi-ne perçinlenmi olmasından ötürü yansıyan hayâl tıpkı gizleyici bir perde gibi davranmaktadır. Ve ikinci veche de insanın bilincinde "ke if" aracılı ıyla belirir; yansıyan hayâlin de bir perde olması böylece sona erer ve insan da artık yalnızca kendi hayâlini de il fakat kendisinin eklini almakta olan ***Hakk'ın Sûretini*** de görme e ba lar.

Bu da, bn Arabî'nin beyânına göre, insan aklının bundan daha öteye geçme imkânının asla bulunmadı ı en yüksek idrâk derecesidir90.

Bir kere bunu tattın mı artık mahlûk hakkında ondan daha yüksek bir derece bulunmayan en yüksek dereceyi de tatmı oldun demektir. Buna binâen de bu dereceden daha yükse-ine terakkî etme e gayret etme! Zîrâ bundan daha yüksek bir mertebe yoktur. Bundan ötesi mutlak yokluktur.

Bu mertebenin ***nsân-ı Kâmil***'e has mertebeye delâlet etti ini söyleyebiliriz. Hattâ nsân-

ı Kâmil için bile, Hakk'ı, gerçekte nasılsa öyle olarak bilme e muktedir olabilece i, gerçek-le mesi mümkün hiçbir mânevî mertebe yoktur. Elbette ki böyle bir insân kendi nefsinde ve di er e yâda, Zât'ını izhâr etti i ekliyle, Hakk'ı zâten sezgisiyle idrâk edebilecek bir durumdadır. Bu da " nsân

Hakk'ı hangi vüs'atte ve hangi sûrette bilebilir?" sorusuna verilecek olan nihaî cevaptır.

* * *

90 Fusûs, s. 33/62/36/**I**-208.

34

2) *

5/

/

5

Bir önceki bölümden, bizâtihî ***Hakk***'ın asla bilinemeyece i (yâni ***Gayb-ı Mutlak*** oldu u) ve nsân-ı Kâmil'e has mistik "ke if" ve "zevk"de bile Hakk'ın karanlık bir sır olarak kaldı ı anla ılmı olmaktadır. Hakk, ancak tecellîlerinin büründü ü sûretlerde bilinebilir. Aynı keyfiyet, biraz de i ik bir biçimde, insanın Hakk'ı ancak O, ***"All h"*** mertebesine nüzûl etti i vakit bilmesinin mümkün oldu unu söylemekle de ifâde edilebilir. Bu bölümde, bu bilgiye vukuf kesbetmenin yapısı incelenecektir. Bunun can alacak noktasını da: ***"Gayb-ı Mutlak,***

nasıl ve nerede All h olarak gözükür?" sorusu olu turmaktadır.

Bu soruya cevap veren bn Arabî, bizim için Hakk'ı bilip tanımanın yegâne isâbetli yolunun kendi nefsimizi bilip tanımak oldu unu kesin bir biçimde ifâde etmektedir. Ve bu görü-

ü de "Nefsini bilen Rabb'ini bilir" meâlindeki me hur hadîse dayandırmaktadır91. bn Arabî için bununla îmâ edilen, Hakk'ı bizâtihî lâtaayyün (*belirsizlik*) mertebesinde bilme e yönelik olan bo gayreti terketmemiz gerekti i ve kendi nefsimizin derinliklerine inerek O'nu, kendini bu özel sûrette izhâr etti i gibi idrâk etmemiz gereklili idir.

bn Arabî'nin dünyâ görü ünde, yalnızca kendimiz de il fakat etrafımızdaki her ey ilâhî tecellînin çe itli sûretleridir. Ve bu istîdâd açısından da bu sûretler arasında objektif olarak hiçbir fark yoktur. Bununla beraber, sübjektif olarak, kayda de er bir fark vardır. Etrafımızdaki bütün dı e yâ bizim için ancak, kendilerine dı arıdan baktı ımız " eyler"dir. Bizim bunların içine nüfûz edip de bunların içinde nabzı atan ***lâhî Hayât***'ı bunların içinden ya amamız mümkün de ildir. Biz ancak kendi bilincimizle kendi nefsimize nüfûz edebilir ve burada sürüp giden tecellînin ilâhî faaliyetini içinden tadabilir, ya ayabiliriz. te bu anlamda

"nefsimizi bilmek", "Rabb'imizi bilmemiz"e do ru ilk adım sayılabilir. Ancak nefsinin, ilâhî tecellînin büründü ü bir sûret oldu unun bilincine mâlik olan, daha da ileri gidebilir ve kâinatın her yerinde varlı ını belli eden ilâhî hayâtın gerçek sırrının derinli ine dalabilir.

Bununla beraber, insanın kendi nefsi hakkındaki bütün bilgisi onu, Hakk hakkındaki bilginin en son sınırına kadar götürmez. bn Arabî, bu bakımdan, insanın kendi nefsi hakkındaki bilgisi aracılı ıyla Hakk'ı bilip tanımasının yollarını kabaca ikiye ayırmaktadır. Birincisi

"Hakk'ı senin sen oldu un gibi bilerek elde edilebilen bilgi"; ikincisi ise de Hakk'ı senin sen oldu un gibi de il fakat senin O oldu un gibi bilerek senin aracılı ınla elde edilebilen bilgi".

Birinci tür bilgi akıl ve muhakeme yolu olup, All h'ı, senden yâni yaratılmı lardan itibâ-

ren istidlâl eder, fehmedersin. Daha somut bir biçimde ifâde edilecek olursa bu, "sen"in mahlûk olma tabîatına has özelliklerinin bilincine sâhip olmak ve sonra da akıl ve muhakeme yoluyla Hakk'ın sûretini bütün eksikliklerden tenzîh edip92 O'na, bunlara zıt bütün özellikleri yakı tırmak yoluyla Hakk hakkında bir bilgiye eri mekten ibârettir. Meselâ, kendinde

"hudûs" (*yâni sonradan olma*) görüp Hakk'a bunun zıddı olan "kıdem"i izâfe etmek; kendinde "iftikâr" (*yâni fakirlik*) görüp Hakk'a bunun zıddı olan "gınâ"yı (*yâni zenginli i, kendi kendine yeterli i*) yakı tırmak; kendinde sürekli "tagayyür" (*yâni de i iklik*) görüp Hakk'a 91 "Men a'rafe nefse-hû fekad a'rafe Rab'be-hû".

92 Yâni, meselâ mahlûklara has olan "mümkün" ve "hâdis" gibi sıfatlardan tenzîh edip...

ezelî ve ebedî sâbitli i izâfe etmek...ilh... gibi. bn Arabî, bu türden bilginin felsefecilere ve ilm-i kelâm'cılara (*teolog'lara*) mahsûs oldu unu ve, her ne kadar bu da bir tür "nefsini bilerek Rabb'i bilmek" ise de bunun, All h hakkında son derece dü ük düzeyde bir bilgiyi temsil etti ini söylemektedir.

kinci tür bilgi ise, O'nun "sen"in aracılı ınla bilinmesidir. Fakat bu hâlde üzerinde ö-

nemle durulan "sen" de il O'dur. Bu, her ne kadar özel bir ekilde dahi olsa, Hakk'ın, insanın do rudan do ruya Hakk'ın tecellîsinin bir sûreti olan kendi nefsini bilmek ve tanımak sûretiyle bilinip tanınmasından ibârettir. Bu, All h'ın kendini

insanın kendi nefsinde izhâr etti inin bilincine sâhip olmakla All h'ın bilinip tanınmasını sa lıyan bilgi usûlüdür. imdi bunu bn Arabî'nin kendi tasvîrinden inceleyelim. Bunda üç merhale ayırt edilmektedir.

Birinci merhalede insan, Hakk'ın kendi lâhı oldu u bilincine varır.

E er Zât-ı lâhî'den bütün nisbetler (*yâni Esmâ' ve Sıfatlar*) kaldırılmı olsaydı O bir ilâh olmazdı. Hâlbuki (*Zât'da te his edilebilen*) bütün bu (*mümkün*) nisbetleri kuvveden fiile çıkartan bizim nefsimizdir. te bu anlamdadır ki O, bizim O'na içten ba lılı ımızla " lâh olarak Hakk"ı lâh kıldı ımızdır. Bu i'tibârladır ki bizim nefsimiz bilinmi oluncaya kadar Hakk da bilinmez. Peygamber'in "Nefsini bilen Rabb'ini bilir" sözü bunu îmâ etmektedir. Bu ise bütün insanlar içinde All h hakkında en yüce bilgi sâhibi olan kimsenin sö-

züdür93.

Bu paragrafta kastedilen mânâ udur. E er kendini sonsuz sayıda faklı sûrette göstermesi imkânı olmasaydı, oldu u ekliyle bizâtihî Hakk'ın mâhiyeti ebediyyen meçhûl ve bilineme-yen bir ey olarak kalacaktı. Genel olarak "Esmâ" (*yâni lâhî simler*) ve Sıfatlar diye bilinen eyler, temelde, Hakk'ın tecellîsinin sonsuz sayıdaki mümkün sûretleri için kullanılan teolojik bir ifâde tarzından ba ka bir ey de ildir. Ba ka bir deyimle Esmâ ve Sıfatlar, âlemde, Hakk'ın hâzır ve k im olu u sonsuz sayıdaki ba ıntı ve nisbetlerin bir sınıflandırılmasıdır.

Hâlbuki bu ba ıntı ve nisbetler, Hakk'ın kendinde k im oldukları sürece ***bilkuvve*** (*yâni zuhûru mümkün, potansiyel olarak*) mevcûddurlar; ***bilfiil*** mevcûd de ildirler. Bunlar ancak bizde, yâni yaratılmı larda, somut sûretler olarak gerçekle tikleri vakit bilfiil mevcûd olurlar.

Bununla beraber, simler ferdî maddî eylerde do rudan do ruya de il, önce lâhî Bilinç'de

a'yân-ı sâbite olarak gerçeklik kazanmaktadırlar. E er aksi yönden bakılacak olursa bu, bizim kendi ahsî zâtlarımızın (*yâni* ***sâbit ayn****'larımızın*) Hakk'ı zâhir kılıp kuvveden fiile çı-

karmasına delâlet etmektedir. te, böylece kuvveden fiile çıkan Hakk da All h ismini almaktadır. lâhî tecellînın eri ti i nesneler ya da odak noktaları (*teknik deyimiyle*

tecellîgâh*'lar*) olarak bizler de böylece "Hakk'ı All h kılmı oluruz". "Biz nefsimizi bilme-den All h da asla bilinmez" hükmünün felsefî anlamı da i te budur.

Hakîmlerden bâzıları – ki Ebû Hâmid94 de bunlardan biridir – âleme nazar etmeden de All h'ın bilinip tanınabilece ini iddia ederler. Fakat bu bir hatâdır. Evet, (*âleme nazar etmeden*) ezelî ve ebedî olan Zât bilinebilir; fakat aynı Zât, lâh'ı mesâbesinde oldu u nesne (*yâni âlem*) bilinmeksizin ***lâh*** olarak asl bilinemez; zîrâ lâh'ın delîli zâten budur (*yâni bu âlemdir!*)95.

93 Fusûs, s. 73/81/88/**II**-56.

94 Ebû Hâmid Gazâlî

95 Fusûs, s. 74/81/89/**II**-56.

K ânî'nin erhi bu noktayı iyice açıklamaktadır96.

bn Arabî'nin kastetti i, ***ulûhiyyet*** sıfatıyla nitelendirildi i sürece Zât'ın, kendini lâh'ı olarak izhâr edece i bir nesne olmaksızın bilinemeyece idir... Hiç ku kusuz, aklımız ***Zo-***

runlu Varlı ın (*Vâcibü-l Vücûd*'un) mevcûdiyetini yalnızca Varlık fikrinden hareketle çıkartabilir ki Zorunlu Varlık zâten ezelî ve ebedî olan ***Zât***'tır; zîrâ Zât'ı itibâriyle All h kendi kendine yeten bir varlıktır. Fakat lâhî simler'e kıyasla durum böyle de ildir. Bu son hâlde, ancak O'nun lâh'ı oldu u nesne O'nun Ulûhiyyetine delil olur.

Bununla beraber, bütün bunlar, bilfiil bu hâlleri ya adıktan sonra dü ünerek verilmi olan felsefî bir açıklamadır. Tadılan bu mistik zevkte insan yalnız Hakk'ın All h oldu unun bilincine varır. Yaratılmı olan âlemin Hakk'ın bir tecellîsinden ba ka bir ey olmadı ının bilinmesi ise ikinci merhaleye aittir. Bu hâl de bn Arabî tarafından u ekilde tasvîr olunmaktadır97.

Birinci merhaleden sonra ikincisi gelir ki burada ya adı ın "ke if" sana, (*âlemin de il*) Hakk'ın kendisinin kendisine, ve kendisine All h diye göründü ü nesneye delil oldu unu idrâk ettirir. (*Kezâ bu hâlde iken gene idrâk edersin ki*) âlem, temelde, âleme ait eylerin a'yân-ı sâbitelerinin (*ya da cevherlerinin*) sûretlerinde Hakk'ın tecellî etmesinden ba ka bir ey de ildir. A'yân-ı sâbite Hakk'dan ba ımsız olarak var olamaz. Hâlbuki Hakk a'yân-ı sâbiteye ve bunların hallerine uygun olarak çe itli sûretlere bürünmektedir.

Birinci hâlde dahî Hakk artık meçhûl ve bilinmez olan bir ey de il fakat " lâh'ımız" idi.

Lâkin, lâh olarak Hakk ile (*kendini lâh olarak kendisine izhâr ttti i nesne olarak bu*) âlem arasında gene de zorunlu bir gedik vardı. Her ikisi arasındaki yegâne gerçek ba bizim, yâni âlemin, ba ımsız varlıklar de il de aslında All h'a ba lı varlıklar oldu umuzun ve lâh olarak Hakk'ın muhtaç oldu u nesneler olmak bakımından lâhî simler ve Sıfatların ve dolaylı olarak da Hakk'ın delilleri oldu umuzun bilincine mâlik olmamızdı.

kinci merhalede All h ile âlem arasındaki gedik kapanmaktadır. Biz bu merhalede kendimizi Hakk'ın bizzât bir tecellîsi olarak idrâk ederiz. Ve bu noktadan da geriye do ru baktı-

ımızda, (*ilk merhalede*) All h ile, Hakk'ın kendisine kendini lâh olarak izhâr etti i nesne arasında bir delîl-medlûl ba ıntısı diye dü ündü ümüz eyin, Hakk'ın ***Zâhir*** vechesiyle ***Bâ-***

tın vechesi arasındaki bir delîl-medlûl ba ıntısından ba ka bir ey olmadı ını buluruz. A a-

ıda, bu durum hakkında K ânî'nin verdi i daha felsefî bir ifâdeyi takdîm ediyorum98.

Akıl Cenâb-ı Hakk'ın rehberli i ile, di er bütün varlıklardan ba ımsız olarak bizâtihî var olan Vâcibü-l Vücûd'un (*Zorunlu Varlı ın*) var olması gerekti i sonucuna eri ti i zaman, e er ansı varsa kendini âlemin zâtı sûretinde izhâr eden bu "gerçek Vâcibü-l Vücûd"

dan ba ka bir eyin mevcûd olmadı ı ilhâmına da eri ebilir. Bundan sonra bu Zorunlu Varlı ın gerçek ***ilk zuhurunun*** lâhî Bilinç'deki mevcûd bütün a'yân-ı sâbitenin sûretlerinin bilkuvve olu turdu u Vâhidiyyet tecellîsi99 oldu unu, ve bunların (*yâni a'yân-ı sâ-*

bitenin) de Vâcibü-l Vücûd'dan ba ımsız bir varlıkları bulunmadı ını100, fakat bu 96 K ânî, erh, s.74.

97 Fusûs, s. 74/81-82/89/**II**-57.

98 K ânî, erh, s. 74.

99 Bu, daha önce açıklanmı olan, Ahadiyyet de ildir. Burada Vâhid, biribirlerinden bilfiil ayırdedilmelerinden önce, bütün ilâhî simleri birle ik bir biçimde kapsayan "Bir"e i âret

etmektedir. Kısacası bu, âlemdeki eylerin a'yân-ı sâbitelerinin lâhî lim'deki nesnelerin sûretleri hâlinde mevcûd oldukları lâhî Bilinc'e mahsûs "Bir"likdir.

100 A'yân-ı sâbiteler, aslında, âlemdeki e yânın bilkuvve sûretleri olarak lâhî Bilinc'in gerçek muhtevâsından ba ka bir ey olmadıklarından, lâhî Bilinc'in dı ında mevcûd olamazlar.

37

Vâcibü-l Vücûd içinde ezelî ve ebedî bir varlıkları oldu unu idrâk eder. Ve Vâcibü-l Vücûd'un sonsuz sayıdaki simleri ya da, daha çok, O'nu tafsil eden taayyünler olarak O'nun bütün Sıfatları bu a'yân-ı sâbitelere izâfe edilmektedir. u hâlde lâhî simler ancak a'yân-ı sâbitelerin zuhuru aracılı ıyla zâhir olmaktadır. Ve bütün bunlar âlemin sû-

retleri hâlinde vuku bulmaktadırlar. Hakk, bu yönden, âlemin sûretinde (*açıkça belirerek*) ***Zâhir*** olan, ve âlemin ferdî zâtının sûretlerinde de (*gizli bir biçimde belirerek*) ***Bâtın***

olandır. Fakat bu, gene de çe itli sûretlerde zuhur etmekte olan hep aynı nesnedir. Hakk burada kendi kendinin delîli olarak davranmaktadır. Böylece (*birinci merhalede*) Hakk'ı lâh'ımız olarak tanıdıktan sonra imdi (*bu ikinci merhalede*) de kendini çe itli ekillerde tafsil etti ini ve a'yân-ı sâbitelerin ve bunların çe itli hâllerinin gerçeklerine uygun olarak farklı sûretlere büründü ünü, ve aslında da bütün bunların Hakk'ın (*farklı sûretlerde*) tecellîsinden ba ka bir ey olmadı ını ö renmekteyiz.

Bu ilgi çekici paragrafta K ânî "ilk zuhur" (*zuhûr-ı evvel*), yâni Hakk'ın ilk tecellîsi diye bir deyim kullanmakta ve bunun da Vâhidiyyet mertebesindeki zâtî tecellîsine delâlet etti ini söylemektedir. Gerçekten de bu, bn Arabî'nin metafizi inde çok önemli bir noktaya, iki ayrı türden tecellî arasındaki temel farka i âret etmektedir: (1) Gayb'da vâkî

olan tecellî (*tecellî-i gaybî*) ve (2) Zâhirde vâkî olan tecellî (*tecellî-i ehâdet*)101.

Bu iki tür tecellîden ilki Zât'dan Zât'a vâkî olan tecellîdir. Bu tecellîde Hakk kendini kendine izhâr eder. Ba ka bir deyimle bu, Hakk'ın zâtî bilincinin ilk zuhûrudur. Bu bilincin içeri i de, zâhir âleminde bilfiil ortaya çıkmazdan önce e yânın haiz oldu u a'yân-ı sâbite-lerden, yânî lâhî Bilinç'de mevcûd oldukları ekliyle e yânın ezelî sûretlerinden olu maktadır. leride ayrıntılarıyla görece imiz gibi, Hakk'ın bu türden tecellîsine bn Arabî ***"en kutsal***

feyiz" (*feyzü-l akdes*) demekte ve ***feyz*** deyimini de dâima "tecellî"102 ile e anlamlı olarak kullanmaktadır.

Bu tecellî, gerçekli i gayb âlemine ait bulunan zâtî tecellîdir (*tecellî-i zâtî*). Ve bu, Zât'ın

hüviyyet ini olu turur. Buna hüviyyet izâfe edilmesinin hikmeti udur ki (Kur'ân'da) Hakk, kendine ***Hû*** (= ***O***) zamîri ile i âret etmektedir. ***Hakk*** kendisi için ezelî ve ebedî olarak ***Hû*** (= ***O***)'dur103.

una dikkat etmek gerekir ki Hû, bn Arabî'nin de mü âhede etti i gibi bir "gaybûbet"

zamîridir. Bu da gâyet tabiî olarak, her ne kadar tecellî vâkî olmu ise de bu fiilin failinin hâ-

lâ "nâmevcûd" oldu unu yâni di erlerine görünmez olarak kaldı ını îmâ etmektedir. Bu ke-zâ, Hû olması dolayısıyla, Hakk'ın burada kendini bizzat ikiye ayırmı oldu unu ve ikinci kendisini birinci kendisinden ba ka bir ey olarak tesis etmi oldu unu da îmâ etmektedir.

Bununla beraber, bütün bunlar yalnızca Hakk'ın kendi Bilinc'inde vuku bulmaktadırlar. Bu durumda O ancak kendi

için O'dur (= Hû'dur); ba ka herhangi bir ey için O (=Hû) de ildir.

Hakk'ın Bilinci hâlâ Gayb Âlemi'dir.

kinci tecellî biçimi olan ***tecellî-i ehâdet*** bundan farklıdır. Bu, lâhî Bilinc'in içeri ini olu turan a'yân-ı sâbitelerin imkân hâlinden zâhirî "gerçeklik" âlemine çıkmaları olayına i â-

ret etmekte, yâni a'yân-ı sâbitelerin somut sûretler hâlinde kuvveden fiile çıkmalarına delâlet etmektedir. lkinden farklı olarak bu ikinci türden tecellîyi bn Arabî ***"kutsal feyiz"*** (*feyz-i* 101 Fusûs, s. 145-16/120-121/186/**III**-8 ve 9.

102 Bu da, feyz (= emanasyon, zuhur, südûr) kelimesinin burada nev-eflâtunî (yeni-plâtoncu) anlamda alınmaması gerekti ini göstermektedir.

103 Fusûs, s. 146/121/186/**III**-8 ve 9.

38

mukaddes) diye isimlendirmektedir. Ve böylece gerçekle en Varlık âlemi de hislere hitâb eden âlemi, yâni ***âlem-i ehâdet***'i meydana getirir.

nsanın "nefsini bilerek Rabb'ini bilmesi"nin ikinci hâli için bu kadar açıklama yeterlidir.

imdi de yukarıda tefrik edilmi olan üç mertebeden üçüncü ve sonuncusuna geliyoruz.

e, önce, bu üçüncü mertebe hakkında bn Arabî'nin kısa bir tasvîrini vererek ba layalım104.

Bu iki mertebeden sonra artık nihaî zuhur gelir. Bu zuhurda bizim kendi sûretlerimiz O'n-da (*yâni Hakk'da*) öyle bir

ekilde görünür ki bütün hepimiz biribirimize Hakk'da if â olmu oluruz. Burada hepimiz yekdi erimizi tanırız ve aynı zamanda da biribirimizden farklı oluruz.

Biraz muammâ gibi görünen bu paragrafın anlamını u ekilde iyice anla ılabilir kılmak mümkündür. Bu mânevî mertebeye eri mi olan kimselerin gözünde ola anüstü güzellikte bir sahne belirir. Böyle bir kimse mevcûd olan her eyi hem Hakk'ın aynasında göründü ü gibi ve hem de biri di erine göründü ü gibi görür. Bu eyler öyle bir tarzda biribirlerinin içi-ne akar ve nüfûz ederler ki her biri ahsî ferdîyetini korumasına ra men bunlar biribirlerine effaf hâle gelirler. te bu, ***ke if*** denilen mânevî tecrübedir. Bu hâli ya ayan ise "ke fe mazhar olmu tur".

Bununla ilgili olarak K ânî'nin ke fi iki kısma ayırdı ına da i âret edelim105.

lk "ke if", ***"Hakk'da fenâ"*** mertebesinde vâkî olur. Bu mertebede gören ile görülen tek ba ına Hakk'dır. Buna ***cem*** hâli de denir. kinci ke if ise "fenâ"dan sonra gelen ***"be-k "*** dır. Bu mertebede, yaratılmı ların (*mahlûkatın*) sûretleri zâhir olur; bunlar kendilerini biribirlerine Hakk'da izhâr ederler. u hâlde Hakk burada yaratılmı lar için bir ayna rolü oynamaktadır. Ve ***Vâhid*** olan varlık da e yânın sayısız sûretleri aracılı ıyla kendini çe itlendirmektedir. (*Aynanın*) gerçekli i Hakk olup (*Hakk'da zâhir olan*) sûretler de mahlûkattır. Bu hâlin tadılması esnâsında mahlûkat biribirini tanır ve bilir ise de gene de her biri di erlerinden ayrı kalır.

K ânî, ikinci "ke if" dedi i olayla gözleri açılanlardan bâzılarının ***kemâl*** mertebesine eri tiklerini ifâde ederek sözüne devâm etmektedir. Bunlar "mahlûkatın Hakk'dan mü âhedesi gözlerini perdelememi ve Hakk'ın gerçek Vâhidiyyet'inin (*birli inin*) sînesinde mahlûk olan Kesret'i (ç

oklu u) tanıyıp teslim etmi olanlardır". Bunlar ***lâhî Celâl***'in gözlerini ***lâhî***

Cemâl'den, ve ***lâhî Cemâl***'in de gözlerini ***lâhî Celâl***'den perdelemedi i kâmil insanlardır (*ehl-i kemâl*'dir). lk ke fin sırf bir ***Cemâl*** hâli ya antısı olmasına kar ılık ikincisinin daha çok bir ***Celâl*** hâli ya antısı olması ve, bu sebepten ötürü her iki hâlde de, ke if ehlinin yalnızca beriki ya da öteki üzerinde durarak özellikle birinin ön plâna çıkarması tehlikesinin mevcûd olması dolayısıyla K ânî'nin yorumunda bu son nokta üzerinde özel bir ısrarla du-rulmaktadır.

lk "ke if" yalnızca Cemâl'i izhâr eder. Bu hâli ya ayan Cemâl'den ba ka bir ey mü âhe-de etmez...Böylelikle de Cemâl ona perde olur ve Celâl'i göremez.

104 Fusûs, s. 74/82/89/**II**-58.

105 K ânî, erh, s. 74-75.

39

Buna kar ılık ikinci ke fe mazhar olanlar arasında da Celâl ile perdelenmi olup da Ce-mâl'i göremeyenler de vardır. Bu mertebede bunlar, durumu, Hakk'dan farklı olan mahlûkat açısından tahayyül ve temsil etme e ilimine sâhiptirler. Ve bundan dolayı da mahlûkatın mü âhedesi onlara Hakk'ın mü âhedesini perdeler.

Aynı durum bn Arabî tarafından farklı bir biçimde u veciz ifâde ile tasvîr edilmekte-dir106.

Bizden (*yâni kemâl ehli kimselerden*) bir zümre, bizim hakkımızdaki107 (*yâni mahlûkat hakkındaki*) bu (*yüce*) bilginin ancak Hakk'da vuku buldu unun farkındadır. Fakat bizden ba ka bir zümre (*yâni tam kemâle erememi olanlar*) ise bizim hakkımızdaki bu bilginin vuku buldu u Hazret'in (

yâni ontolojik mertebenin) gerçek mâhiyetinin farkında de ildirler. Câhillerden olmakdan All h'a sı ınırım.

Sonuç olarak, bn Arabî tarafından ***"Nefsini bilen Rabb'ini bilir"*** hadîsine verilmi olan yorumu özetleyelim.

bn Arabî yorumuna, insanın nefsinin bilinmesinin Rabb'inin bilinmesi için mutlak sûrette gerekli art oldu unu ve insanın Rabb'i hakkındaki bilgisinin ise ancak kendi nefsi hakkındaki bilgiden elde edilebilece ini vurgulayarak ba lamaktadır.

Burada önemli olan, bn Arabî'nin terminolojisindeki ***Rabb*** kelimesinin, kendini belirli bir sim aracılı ıyla izhâr eden Hakk anlamında olmasıdır. Bu, her türlü kayıttan ve ba ıntı-

dan münezzeh olan ***Zât***'a delâlet etmemektedir. u hâlde "***Nefsini bilen Rabb'ini bilir***" hük-mü, hiçbir ekilde, insanın nefsini bilmesinin Hakk'ı Zât'ıyla bilmesini de mümkün kılaca ını telkin etmez. Ne yaparsa yapsın ve ke fi de ne kadar yüksek olursa olsun insanın bilgisi asla Rabb'dan öteye geçemez. te bu da insan bilgisinin trajik sınırlılı ına i âret etmektedir.

Fakat buna kar ılık, insanın aynı bilgisi, Hakk'ı bilmek çabası içinde a ılacak derecede geni bir alanı kaplayabilecek niteliktedir. Zîrâ ***Zâhir*** ismiyle ***Hakk,*** eninde sonunda, faaliyetinin son mertebesinde içinde ya adı ımız âlemden ba ka bir ey de ildir. Ve "(bu) âlemin her bir kısmı" da âlemin kendi ontolojik temeline, yâni Rab'bına i âret eden bir delîldir108.

Bundan ba ka insan, âlemin bütün cüzleri arasında en mükemmel olanıdır. Âlemin bu en mükemmel cüzü e er nefsini bilmesi ya da kendi bilinçlili i aracılı ıyla kendini bilecek olursa, hiç ku kusuz mümkün olan en yüksek sınıra

kadar, yâni âlemde kendini izhâr etti i kadar Hakk'ı bilme e de muktedîr olacaktır109.

Bununla beraber, ortada hâlâ hayâtî bir soru kalmaktadır: Acaba insan nefsini böylesine derinli ine bilip tanıma a gerçekten de k dir midir? Bununla beraber, bu izâfî bir sorudur.

E er "nefsini bilmek" en kesin anlamında alınacak olursa bunun cevabı olumsuz olacaktır; ama e er bu daha gev ek bir anlamda telâkki edilecek olursa, bu soruya olumlu cevap vermek gerekir. bn Arabî'nin dedi i gibi: "Sen Evet de desen, Hayır da desen haklısın".

* * *

106 Fusûs, s. 74/82/89-90/**II**-59.

107 "Bizim hakkımızdaki bu yüce bilgi" deyimi, daha yukarıda zikredilmi bulunan, ve her biri kendi tek olan fer-diyetini muhafaza etmekle berâber biribirlerinin içine nüfûz eden bütün mevcûdat ile ilgili o ola anüstü sahneye i âret etmektedir.

108 Fusûs, s. 267/215.

109 Bk. Afîfî, Fusûs erhi, s.325.

2) *

3

6

7

/ .3

6

7

Bundan önceki bölümlerin aydınlı a çıkarmı oldu u hususları kısaca öyle özetle mek mümkündür:

1. Hakk'ın bâtınî ve zâhirî olmak üzere biribirine zıt (*gibi görünen*) iki vechesi vardır.

2. Bâtınî vechesiyle Hakk, sırrı en yüce mertebeden ke if ehline dahi perdeli kalan ezelî ve ebedî bir Gayb ve Karanlık'dır.

3. Hak, be erin bilgi alanına, ancak zâhirî vechesiyle o da All h ve Rabb sûretlerinde girmektedir.

4. Bu iki veche arasında, haklarında "haklı olarak, hem var oldukları ve hem de var olmadıkları söylenebilecek" olan nesnelerin mevcûd oldu u özel bir bölge, yâni a'yân-ı sâbiteler âlemi bulunmaktadır.

Bu özet, "varlık bilgisi" (*ontoloji*) açısından, bn Arabî'nin dünyâ görü ünün ana temel yapısını takdîm etmektedir.

Hakk'ın gaybî vechesinin bir bilginin ya da bir tasvîrin konusu olamamasından dolayı bu kitabın bütün geri kalan kısmında da, tabiîdir ki, daha çok O'nun zâhirî vechesi ile yukarıda sözü edilen bu "ara bölge" incelenecektir. nsânın idrâkinin çok ya da az nüfûz edebildi i bu alanları incelemeye ba lamadan önce, Hakk'ın bâtınî ve zâhirî vecheleri arasındaki bu köklü zıddiyeti (*kar ıtlı ı*) yeni bir bakı açısından tahlîlî olarak mütâlâa etmemiz gerekir. Bu tahlîl, aynı zamanda, bn Arabî'nin dü üncesinin önemli bir safhasını ortaya koyacaktır.

Bu yeni bakı açısına göre bn Arabî bu bâtınî ve zâhirî vechelere sırasıyla ***tenzîh*** ve ***te -***

bîh demektedir. Bunlar geleneksel islâmî Kelâm lmi (*Teoloji*) terimleri arasından seçilmi olan iki ***anahtar-kavram***'dır. Her iki terim de, daha ba langıcındanberi, Kelâm lminde ola-anüstü önemli bir rol oynamı lardır. Etimolojik anlamıyla "herhangi bir eyi, bir nesneyi bula ıcı, pis eylerden uzak tutmak, arıtmak" anlamına gelen "nezzehe" fiilinden türetilmi olan tenzîh kelimesi Kelâm lminde "All h'ın bütün eksikliklerden kesinlikle ârî oldu unu beyân ve telâkki etme" anlamında kullanılmaktadır. Eksiklikler ise, bu kapsamda, en cüzî mertebede bile olsa be erinkini andıran bütün nitelikler ve cismânî bir varlık olarak bize be-eri hatırlatan bütün sıfatlar anlamındadır.

Bu anlamda tenzîh All h'ın yaratılmı olan herhangi bir eyle muk yese edilmesinin temelde ve kesinlikle mümkün olmadı ının, O'nun Varlı ının yaratılmı lara ait bütün niteliklerin üstünde olu unun bir beyânıdır. Kısacası ilâhî eri ilmezli in, a kınlı ın bir beyânıdır. Ve zâten görmü oldu umuz gibi, bizâtihî Mutlak olan Hakk da kendine yakla ma a yönelik bü-

tün be erî çabaları bo a çıkaran ve hangi ekliyle olursa olsun be erin kavrayı ını hayal kı-

rıklı ına u ratan bir Gayb (*Bilinmeyen*) oldu undan sa duyunun da do al olarak ***tenzîh***'e e-ilimi vardır. Bu, bilinmeyen ve bilinemez olan Hakk'ın huzûrunda be er aklının do al bir tutumudur.

Buna kar ıt olarak "bir eyi ba ka bir eye benzer kılmak ya da telâkki etmek" anlamına gelen " ebbehe" fiilinden türetilmi olan ***te bîh*** kelimesi de Kelâm lminde "All h'ı yaratıl-mı eylere benzetmek" anlamında kullanılmaktadır. Daha somut olarak ifâde edilecek olursa bu, "All h'ın ellerinin,

ayaklarının, v.s... bulundu unu" îmâ eden Kur'ân ifâdelerine daya-41

narak All h'a cismânî ve be erî nitelikler yakı tıranlar tarafından gerçek diye iddia olunan teolojik bir beyândır. Bunun sonu da oldukça do al bir biçimde çi bir ***antropomorfizm***, yâni All h'ın do rudan do ruya be ere benzedi ini iddia etmektir.

Geleneksel Kelâm lminde bu iki tutum, radikal bir biçimde taban tabana zıt olup asl beraberce bir uyum içinde bulunamazlar. Böylece insân ya ***münezzih*** olur (*yâni* ***tenzîh*** *tarafını tutar*), ya da ***mü ebbih*** olur (*yâni* ***te bîh*** *tarafını tutarak meselâ All h'ın "gözleriyle gördü ünü", kulaklarıyla i itti ini, diliyle konu tu unu"... söyler*).

bn Arabî bu terimleri oldukça orijinal bir biçimde anlamaktadır. Bununla beraber bu terimlerin, teolojik kapsamda haiz oldukları anlamlarla hâlâ da belirli bir ba lantısı bulunmasının önüne geçilememektedir. Kısacası, bn Arabî'nin terminolojisinde ***tenzîh*** Hakk'ın "mutlaklık" (***itlâk***) vechesine ve ***te bîh*** de "sınırlılık" (***takayyüd***) vechesine i âret etmektedir110.

Bu anlamda bunların her ikisi de biribiriyle uyumlu ve biribirlerinin tamamlayıcısı durumundadırlar; ve en isâbetli tutum da bizim bunların her ikisini de e it mertebede beyân et-memizdir. te bu, bu sorunun en can alıcı noktası olup bu bölümün geri kalan kısmı da bunun hakkında tam bir açıklama takdîm etmeyi hedef almı tır.

bn Arabî zaman bakımından Hazret-i Muhammed'den önce gelen bütün peygamberler arasında Nûh'u, tenzîh tutumunun temsilcisi olarak göstermektedir. Ve Fusûs'unda Nûh ile ilgili bölüme de bn Arabî, oldukça anlamlı bir biçimde, "Nûh'un ahsında cem etti i ***Hik-***

met- i Subbûhiyye"111 ba lı ını vermi tir.

Kur'ân'a göre Nûh inatçı ve iddetli bir putperestli in tam anlamıyla egemen oldu u bir devirde ya arken putların hiçbir de erleri olmadı ını beyân etmi ve açıkça ***Tek Olan All h-***

'a ibâdeti savunmu tu. Ba ka bir deyimle Nûh, bütün ömrü boyunca, tenzîh ilkesine sıkı sıkı-

ya sarılmı tı. bn Arabî'nin görü üne göre Nûh'un ya adı ı devirde kendi kavmi içinde putperestlik öylesine ahlanmı , azgınla mı tı ki kavmini, ancak saf ve a ırı bir tenzîhe sürekli bir biçimde te vik etmek yoluyla, gerçek îmana döndürmek mümkün olabilirdi.

Bununla beraber, bu tarihî mülâhazalar göz ardı edilirse, All h'a kar ı insânın bir tutumunu belirtmek açısından tenzîh kesinlikle tek yanlıdır. Yalnızca tenzîhe dayanan herhangi bir dinî inanç dâima kusurlu ve noksan olma a mahkûmdur. Zîrâ All h'ı bu denli "arıtmak"

ve O'nu yaratılmı nesnelerle hiçbir alı -veri i olmayan bir duruma indirgemek aslında sonsuz geni ve sonsuz derin olan lâhî Varlı ı sınırlandırmaktan ba ka bir ey de ildir. bn Arabî'nin de dedi i gibi tenzîh "hakîkata vâkıf kimselerin nezdinde, All h'ı sınırlandırıp kayıtlandırmaktan ba ka bir ey de ildir"112. Bu beyânı K ânî u ekilde açıklamaktadır113: Tenzîh Hakk'ı bütün hâdis ve maddî eylerden, yâni tenzîhe izin vermeyen her maddî eyden, ayırmak demektir. Fakat, ba ka herhangi bir eyden ayrılan her ey ancak berikinin niteli iyle (sıfatıyla) uyu mayan bir sıfat aracılı ıyla ayrılabilir. u Hâlde böyle bir ey (yâni di erlerinden farklı olan bir ey) ister istemez bir sıfatla belirlenmek ve dolayı-

sıyla da bir kayıtla kayıtlanmak zorundadır. Bu anlamdaki her tenzîh kayıt altına girmek-ten ba ka bir ey de ildir.

Burada beyân edilen meselenin rûhu udur. All h'ı "arıtan" yâni tenzîh eden kimse O'nu bütün cismânî sıfatlardan arıtmakta ama aynı i lem dolayısıyla da (farkına bile varmadan) O'nu gayrı maddî, mânevî varlıklara te bîh etmi olmaktadır. Pekiyi, O'nun kayıttan 110 Bk. Afîfî, Fusûs erhi, s.33; Mystical Philosophy..., s. 19-20.

111 “Subbûhiye” sıfatı yakla ık olarak “çok tesbih edilen (anılan), “Sübhân” anlamına gelen lâhî simler’den

Subbûh ya da ***Sabbûh***'dan türetilmi tir. “Sabbehe” fiili ise, noksanlık ifâde eden sıfatlardan ârî bilerek All h’ı Sübhânall h diye anmak anlamındadır.

112 Fusûs, s. 45/68/51/**I**-258.

113 Fusûs, s. 45.

da tenzîh edenin hâli acaba ne olur? Bu hâlde bile o kimse All h'ı kayıtsız olmak ile (ıt-lâk ile) gene de kayıt altına almı olur. Hâlbuki All h hem kayıtlarla ba lı olmanın da kayıttan âzâde olmanın da (takyidât'ın da ıtlâk'ın da) zincirlerinden berîdir (arınmı tır, münezzehtir). O mutlak biçimde ***Mutlak***'dır, ***Hakk***'dır; O, ne bunların biriyle kayıt altındadır ve ne de bunlardan birini dı lamaktadır.

bn Arabî, iddialı bir biçimde, "en uçtaki ekliyle tenzîhi destekleyip uygulayan kimse ya câhilin biridir ya da All h'a kar ı edeble nasıl hareket edilmesi gerekti ini bilmeyen (sâhib-i sû-i edeb) kimsenin tekidir" demektedir.

bn Arabî, "câhil" ile kimleri kastetti i hakkında bir açıklama vermemektedir. Bazı yorumcular, ve meselâ Bâlî Efendi114, bu kelimenin slâm Filozoflarını ve onları körükörüne izleyenleri kastetmekte oldu u kanısındadırlar. Bâlî Efendi'nin

dedi ine göre bu kimseler " eriat'a inanmayıp da kendi teorileri uyarınca, All h'ı, kendine lâyık gördü ü bütün sıfatlardan tenzîh etme e cüret edenlerdir".

"Edeble nasıl hareket edilmesi gerekti ini bilmeyen"lerin kimler oldu u hakkında ise bn Arabî, bunların " eriat'a inananlar (yâni Müslümanlar) olup, All h'ı tenzîh edip de bu tenzî-

hin ötesine geçemeyenler" oldukları dü üncesindedir. Bunların, "All h'a ve Resûllere, farkında olmaksızın, yalancılık isnad etmelerinden ötürü" edeb dı ı davranmakta oldukları ifâde olunmaktadır. Bununla, herhâlde, All h'ın Zât'ındaki Sıfatları reddetmekle me hur Mu'tezile kelâmcıları115 îmâ edilmektedir. Bunlar, mümin olmakla beraber, pervâsızca kendi akıllarının gücüyle sürüklenerek bu en uç sonuca ula mı , ve gerek Kur'ân'da gerekse Hadîsler'de o kadar açık bir tarzda ifâde edilmi olmasına ra men ***te bîh*** vechesini tümüyle ihmâl etmi olanlardır.

imdi yarıda kalmı olan Nûh kıssasına dönelim. Nûh'un temsil etti i tenzîh tarzı ***Akl***'a has bir tutumdur. K ânî buna "akıl aracılı ıyla tenzîh" (*tenzîh-i aklî*) demektedir. Akıl, kendi tabîatının gere i olarak, Hakk'ın hislere hitâb eden bir sûrete bürünerek görünmesini kabûl etmeyi reddeder. Fakat böyle yaparken de gâyet önemli bir noktayı da görmezlikten gelmi olur. O udur ki, biraz yukarıda görmü oldu umuz vechile, Hakk'ı bütün hislere hitâb eden sûretlerden tenzîh etmek O'nu yalnızca kayıt altına almak demek de il fakat aynı zamanda aklın o kadar nefret etmekte oldu u bir nevi te bîh içine dü ürmek de demektir.

bn Arabî'nin : "(*Hakk'ın*) göze (*hissî bir sûrette*) göründü ü her sefer Akıl (*bu hayâli*), uygulamakdan hiç usanmadı ı mantıkî muhakeme aracılı ıyla defeder" meâlindeki bir mısraını yorumlarken, K ânî u dü ünceyi öne sürmektedir116:

Bu mısraın anlamı udur: (*Hakk*) her ne zaman hislere hitâb eden bir sûrette tecellî ederse etsin Akıl bunu mantıkî muhakeme yoluyla reddeder. Fakat bu (*hislere hitâb eden olayın*) aslında (*kendine göre ve*) hissî âlem düzeyinde oldu u kadar, bir de bizâtihî117 bir gerçekli i vardır. (*Ama*) Akıl O' nu hislere hitâb edici bir nesne olmaktan tenzîh eder, çünkü aksi hâlde (*Hakk'ın*) belirli bir yerde ve do rultuda bulunması gerekirdi. Akıl Hakk'ın bu türden kayıtların üstünde oldu una hükmeder. Ammâ velâkin Hakk (*Aklın*)

114 Fusûs erhi, s.47. Bâlî Efendinin erhi de Fusûs'un bu eserde yararlandı ımız aynı Kahire baskısında yer almaktadır.

115 Bk. Afîfî, Fusûs erhi, s.12

116 K ânî, Fusûs erhi, s.88

117 Yâni hissî bir olay olarak de il de Hakk'ın tecellîsinin hakikî bir ekli olarak gerçekli i içinde. (Çevirenin no-tu).

kendisini tenzîh etti i eyden münezzeh oldu u gibi böyle bir tenzîhden de münezzehtir!

Zîrâ O'nu bu ekilde tenzîh etmek aslında O'nu mânevî varlıklara benzeterek mutlaklı ı-

nı sınırlandırmak demektir. Akıl böylece Hakk'ı belirli (*taayyün etmi*) bir ey derekesine dü ürmektedir.

Nûh'un temsil etti i bu tür tenzîhin yâni "Akıl yoluyla tenzîh"in yanısıra bn Arabî bir ba ka türden tenzîh daha kabûl etmektedir. Bu da "mânevî zevk yoluyla tenzîh" (*tenzîh-i zevkî*) olup yukarıda adı geçmi olan drîs Peygamber tarafından temsil edilmektedir.

Bu iki çe it tenzîh iki lâhî sme tekabül etmektedir. Bunlardan biri bu bölümün ba ında sözü edilmi olan ***Subbûh***, di eri ise ***Kuddûs***'dur118. Nûh'un temsil etti i tenzîh Hakk'ı her türlü erikden ve noksanlı ı gerektiren sıfatlardan münezzeh kılmaktadır. Buna kar ılık ikincisi, bu türden tenzîhden fazla olarak, Hakk'ı bir de (*mümkün eylerin eri ebildikleri en yüksek kemâl mertebelerini kapsayan*) Mümkînât'ın bütün özelliklerinden de, maddîyatla olan bütün ilgilerden de ve Hakk hakkında hayâl edilebilecek ve dü ünülebilecek herhangi belirli bir nitelikden de tenzîh etmektedir119.

Bu ikinci türden tenzîh, Hakk'a en yüksek dereceden eri ilmezli i atfeden en uçtaki tecrîd mertebesini temsil etmektedir. bn Arabî'ye göre drîs Peygamber böyle bir tenzîhin tam bir timsâliydi. drîs'in mitolojik ahsiyetini bu türden tenzîhin bir sembolü olarak tasvir eden K ânî öyle demektedir:

drîs kendini tecridde120 ve "ruhla tırmada" (*teverrih'de*) öylesine ileri gitti ki sonunda kendisi de sırf rûhdan ibâret kaldı. Böylece vücûdunu terk ederek meleklere karı tı, gök kürelerindeki ruhânî varlıklarla birle ti ve Kudsiyyet âlemine yükseldi. Bu sûretle de ta-bîatın do al seyrini a mı oldu.

K ânî, bunun zıddı olarak, Nûh'un dünyâda be erî arzuları olan alelâde basit bir insân gibi ya adı ını, evlenip çoluk çocuk sâhibi oldu unu söylemektedir. Fakat drîs'in kendisi saf rûh olmu tu.

Ondan bütün arzular uzakla tı; tabîatı ruhla tı; vücûdunun do al özellikleri yerine rûhânî özellikler yerle ti. Sürekli izledi i mânevî disiplin tabîatını tümüyle de i tirip onu bir

akl-ı mücerred'e dönü türdü. Ve böylece de dördüncü semâda yüce bir makama yüksel-tildi.

Daha az bir mitolojik ifâde tarzıyla bunun, Nûh'un tenzîhinin, bütün kendi cismânî kayıtlarıyla ya ayan alelâde bir insânın Aklının icrâ etti i tenzîh olmasına kar ılık, drîs'inkinin cismânî artlara ba lı olmadan mevcûd olan saf Aklın icrâ etti i tenzîh olmasını gerektirdi i anla ılmaktadır.

drîs örne inde Akıl, böylece, vücûd ba ından tümüyle kurtulmu bir tarzda insânın do-al mantıkî dü ünce melekesi olarak de il de bir nevi mistik sezgi olarak i görmektedir. te bunun içindir ki onun faaliyetine ***tenzîh-i zevkî*** adı verilmektedir. Fakat bu, aslında gene de Akıl'ın faaliyetidir. Ve bu anlamda tenzîh de, her iki ekilde de, bn Arabî'nin görü üne göre tek yanlı ve eksiktir. Bu, ancak te bîh ile birle tirildi inde insânın Hakk'a kar ı takınması ge-118 bn Arabî Nûh'daki hikmeti "Hikmet-i Subbûhiyye" ve drîs'deki hikmeti de "Hikmet-i Kuddûsiyye" diye isimlendirmektedir. Fusûs, s. 60/75.

119 Bk. K ânî, s.60.

120 a.g.e. s.60.

reken do ru ve isâbetli tutum olur. Bunun sebebi de, yukarıda ço u kere i âret edilmi oldu-u vechile Hakk'ın kendisinin yalnızca mutlak bir Münezzeh de il, aynı zamanda kendini â-

leme " zhâr-Eden" de oldu udur.

Hakk'ın her mahlûkda kendini gösterdi i bir vechesi vardır. u hâlde O, idrâki mümkün olan her eyde kendini açıkça belli eden ***Zâhir***'dir. Buna kar ılık O aynı zamanda da, â-

lemin "Zâhir"121 isminin tecellîsi olarak O'nun Sûreti ve Hüviyeti oldu unu bilenlerin ak-lı hâriç olmak üzere, kendini

her akıldan silen "Bâtın"dır da.

Bu pasaj daha açık bir tarzda K ânî taratından öyle ifâde edilmi tir:

Hakk her mahlûkta (*yaratılmı ta*) bu mahlûkun istidâdına uygun olarak görünür. Bu kapsamda O, ferdî aklın istidâdı uyarınca idrâki mümkün olan her eyde kendini gösteren Zahir'dir. Ve bu da (*yâni her aklın özel istidâdı da*) O'nun sınırıdır....

Fakat Hakk kezâ Bâtın'dır da; (*ve bu kapsamda O*) akıl için, kendi istidâdının koydu u sınırın ötesinde asla eri ilebilir de ildir. E er akıl, dü ünce aracılı ıyla kendi do al sını-

rının ötesine gitmek isterse, yâni aklın kendisinin idrâkinden nelerin silinmi oldu unu anlamak isterse, kalp de yolunu a ırır. Bundan gerçek ârifler müstesnâ olup onların id-râkine sınır yoktur. Bunlar All h'ın cevherini dü ünce ve tefekkür yoluyla de il fakat Al-l h tarafından anlayanlardır. Bunların idrâki için hiçbir ey bâtın (yâni saklı) de ildir. Ve bunlar, âlemin Hakk'ın Sûreti ya da Hüviyyeti oldu unu, yâni bunun kendisini görünürde Zâhir ismiyle gösteren bâtınî gerçe i oldu unun kendisini görünürde Zâhir ismiyle gösteren bâtınî gerçe i oldu unu bilirler. Zîrâ lâhî Hakîkat, mutlaklı ı açısından, asla bir

"O-luk" olamaz. Kur'ân'da "O All h'dır, Tek'dir" (*HuvAll hu Ahad*) sözlerinde örne i görüldü ü gibi, "mutlaklı ın" bizâtihî bir kayıt olması hâlinin getirdi i bir kayıt koyma ise istisnaî bir hâldir.

lâhî Hakîkat olarak lâhî Hakîkat'e gelince bu, her ne kadar lâhî simlerin koydukları kayıtlarla (*bilkuvve*) kayıtlanmı sa da, her türlü kayıttan tamâ-miyle âzâdedir. (*u hâlde bilfiil bir Hüviyyet de ildir*)122.

Hak, yalnızca âlemdeki her eyde bunun istidâdı uyarınca kendini izhâr etmez, fakat O

aynı zamanda her eyin "rûhu", "bâtını"dır da. Bu da Bâtın isminin anlamıdır. Ve bn Arabî'-

nin ontolojik sisteminde de Hakk'ın herhangi bir eyin "rûhunu" ya da bâtınını" olu turması demek, Hakk'ın kendisini bu eyin ayn'ında (*ya da zâtında, özünde, cevherinde*) izhâr etmesi anlamındadır. Bu, zahirî tecellîden bir gömlek a a ıda bir tecellî türüdür. u hâlde Hakk, bu görünü e göre, kendini hem zâhiren ve hem de bâtınen izhâr eder.

Hakk zâhiren görünen her eyin, bâtınen, "rûhu"dur. Bu anlama göre O, Bâtın Olan'dır.

Ve O'nun, âlemin do al sûretlerine olan nisbeti bedeni idâre eden rûhun bedenin sûretine olan nisbeti gibidir123.

121 Fusûs, s. 46/68/52/**I**-261.

122 K ânî, Fusûs erhi, s. 46-47.

123 Fusûs, s.47/68/52/**I**-261. bn Arabî bu fırsattan yararlanarak Hakk'ın yalnızca mutlaklı ı bakımından de il fakat tecellî vechesi bakımından da târife sı mayaca ını belirtmektedir. Hakk'ı bizâtihî târif etmenin imkânsızlı ı II. Bölüm'de bütün geni li iyle açıklanmı tı. Fakat Hakk tecellî vechesi bakımından da târif olunamaz çünkü he-nüz görmü oldu umuz üzere bu vechesi bakımından Hakk ister zâhirî ister bâtınî olsun her eydir; ve e er biz de O'nu târif etmek istersek bu târifin o türlü ifâde edilmesi gerekir ki âlemdeki bütün e yânın târiflerini ku ata-bilsin. Lâkin e yâ adet itibâriyle sayısız oldu undan böyle bir târif asla verilemez.

Bu vechesi bakımından Hakk kendisini bütün e yâda izhâr eder ve bu anlamda da e yâ Hakk'ın sayısız "sınırlı" sûretleri olur. Fakat e er bizim bununla gözümüz kama ır da yalnız-ca te bîh üzerinde durursak, tıpkı yalnızca tenzîhe ba vurdu umuz zamanki gibi, gene aynı tek yanlı olmak hatâsına dü mü oluruz. "Hakk'ı te bîh eden kimse de O'nu, sırf tenzîh eden gibi, tahdit ederek kayıtlandırmı oldu u için Hakk'ı bilemez124. K ânî'nin dedi i gibi125: Hakk'ı te bîh eden bir kimse O'nu belirli bir sûretle sınırlandırmı olur; ve sâbit bir sûret içinde tahdit edilmi olan herhangi bir ey de bir mahlûkdan ba ka bir ey de ildir. Buradan da görmekteyiz ki bu tahdit edici sınırların (*yâni e yânın*) bütünü, her ne kadar Hakk'dan gayrı de ilse de, gene de bizâtihî Hakk de ildir. Bunun sebebi de ferdî bütün sûretlerde kendini izhâr eden ***Vâhid***'in bütün bu sûretlerin bir araya gelmesinden farklı bir ey olmasıdır.

Ancak ***tenzîh*** ile ***te bîh***'i birle tirebilene ***ârif-i billâh*** (*yâni Hakk'ı tam do ru olarak bilen*) denebilir. Bununla beraber, bn Arabî bu durumu bir arta ba lamaktadır; o da tenzîh ile te bîhin bu birle tirilmesini (*tevhîdini*) ancak genel ve belirsiz bir ekilde olmak üzere yapma a çalı maktır. Zîrâ bunu ba ka türlü yapmak imkânsızdır. u hâlde "ârif" bile Hakk'ı ancak genel bir ekilde bilir ve O'nun somut ayrıntıları da ona tamaâmiyle meçhûl kalır. E er insânın kendini nasıl bildi i dü ünülecek olursa bu husus kolaylıkla anla ılır. nsân kendi hakkında bilgiye sâhip olsa bile, kendini gene ancak genel bir tarzda bilir; hiçbir eyi gözardı etmeksizin kendinin bütün ayrıntılarını ku atabilecek bir tarzda kendi hakkında umûllü bir bilgiye sâhip olması mümkün de ildir. Benzer ekilde, kimse, âlemin bütün somut ayrıntısını toplayan gerçek bir bilgiye sâhip olamaz; fakat zâten Hakk'ın tecellîsinin vuku buldu u yerler de bütün bu sûretlerdir. ***u hâlde te bîh zorunlu olarak geni ve genel bir sûrette***

(*icmâlen*) ***olmalı; ve asl somut ve belirli bir sûrette*** (*tafsîlen*) ***vuku bulmamalıdır*** 126 ***.***

Hakk'ın kendini her eyde, yâni dı ımızda ve içimizde mevcûd olan her eyde izhâr etmesine bn Arabî Kur'ân'dan bir âyeti delîl göstererek u mütâlâada bulunmaktadır127.

All h (*Kur'ân'da*): "Yakında âyetlerimizi128 onlara âfakta ve nefislerinde gösterece iz tâ ki onlarca da anla ılmı olsun ki O gerçekten de Hakk'dır" (XLI/53) demektedir. Burada

"âfak (*ufuklar*) daki âyetlerimiz"den maksat nefsinin dı ında mevcûd olan129 her eydir.

Nefsin ile de senin ayn'ına130 (*seni sen kılan zâtî cevherine*) i âret edilmektedir. Ve "O

gerçekten de Hakk'dır" cümlesi de senin Hakk'ın sûreti ve Hakk'ın da senin rûhun oldu u anlamındadır. u hâlde senin Hakk'a olan münâsebetin tıpkı cisminin nefsine olan münâ-

sebeti gibidir.

Bütün bunların sonucu yukarıda sözü edilmi olan görü açısıdır; yâni bu konuda izlenecek olan yegâne do ru yolun ***tenzîh*** ve ***te bîh***'i birle tirmek oldu unu savunan görü tür. n-

124 Fusus, s. 47/69/53.

125 K ânî, Fusûs erhi, s.47.

126 Fusûs, s.47/69/53/**I**-265.

127 Fusûs, s. 48/69/54/**I**-266.

128 "Âyetlerimiz" yâni (K ânî'ye göre) "Sıfatlarımız".

129 (K ânî'ye göre) "taayyünleri (yâni Hakk'ın taayyünleri olarak kavranabilecek özellikleri) bakımından senin

taayyününden farklı olan". Bunun anlamı udur: her ne kadar asıl bakımından dı âlemdeki e yâ ile nefsin arasın-da bır tefrik yapmak gerekli de ilse de "nefsinin dı ında mevcûd olan ey"in, yâni dı âlemdeki e yâya has taayyün ekillerinin, "nefsine" yâni iç âleme has olan taayyün eklinde farklı olmasında belirli bir gerçeklik payı vardır.

130 K ânî'ye göre: "yâni Hakk'ın sıfatları aracılı ıyla sende tecellî eden. E er o, bu tecellî için olmasaydı sen de âlemde mevcûd olmazdın.

46

sân, Hakk'ı idrâk edi inde, yalnızca te bîhe ba vurursa mü rikli e dü mü olur. Te bîhi gözardı edip de kuvvetle tenzîhi ye lerse, bu sefer de bütün yaratılmı âlemin ilâhî tabîatını inkâr etmi olur. lke kabûl edilmesi gereken en do ru tutum udur: "Sen ne O'sun ve ne de O de ilsin; ve sen O'nu mutlak bir sûrette kayıttan ârî ve fakat hem de her eyin aslında, de-rûnî cevherinde kayıtlanmı olarak görürsün"131. Bir kere insân bu yüce zevke eri ti miydi ar-tık ya ***cem*** (*birle tirme*) ya da ***fark*** (*ayırma*) tutumunu takınmakta tamâmen hürdür132. Bu

cem ve ***fark*** terimleriyle ilgili olarak K ânî unları söylemektedir133:

Cem makamında bulunmak yaratılmı ları göz önünde tutmaksızın dikkati yalnızca Hakk'a yöneltmek demektir. Bu hakk niyete uygun bir tutumdur, zîrâ Varlık ancak Hakk'a aittir ve her varlık da Hakk'ın kendisidir.

Fark makamında bulunmak da, ***Vâhid***'in zâtî isimleri ve taayyünleri aracılı ıyla ***Kesret***

(*çokluk*) olarak kendini izhâr etmesi bakımından, mahlûkatın Hakk'da mü âhede edilmesi demektir. Hakk'ın

mahlûk kabîlinden taayyünâtı ve Hakk'ın Hüviyyetinin (*yâni derûnî tabîatının*) yaratılmı olan âlemin " ey olması" keyfiyetini de (*yâni somut taayyünâtını da*) ihâtası açısından, bu fark makamı da hakk niyete uygundur.

K ânî tarafından bu türlü açıklandı ı ekliyle "cem" ile "fark" arasındaki tefrik bn Arabî'nin varlık bilgisinin (*ontolojisinin*) can alacak bir noktasıyla ilgili çok önemli bir husustur. Önceden de bilmekte oldu umuz vechile bu tefrik daha çok ***tenzîh*** ve ***te bîh*** ile ifâde olunmaktadır. imdi ikisi arasındaki tefriki ve ba ıntıyı daha ayrıntılı bir tarzda ve biraz da ba ka bir görü açısından inceleyelim.

bn Arabî "O'na benzer hiçbir ey yoktur; ***Semi'*** (*itici, iten*) ve ***Basîr*** (*Görücü, Gö-*

ren) O'dur" meâlindeki "Leyse ke misli-hi ey'an, ve hüve's-semi'u-l basîr" (XLII/11) Kur'ân âyetini ele alarak bunu orijinal bir ekilde yorumlamaktadır. Bu yorum, e er All h'a kar ı en isâbetli tutum içinde bulunmak istiyorsak, tenzîh ile te bîhin tevhîd edilmeleri (*birle tirilme-leri*) gerekti i hususunu her bakımdan â ikâr kılmaktadır.

imdi bu âyet, dilbilgisi yönünden, farklı iki yoruma açık olup buradaki can alıcı nokta da "ke" (*gibi*), "misli" (*benzer*) ve "hi" (*O'na*) diye üç kelimeden olu mu olan "ke misli-hi"

ibâresidir.

Bu üç kelimeden ilki olan "ke" (*gibi*) kelimesi sözdizimi (*nahiv*) bakımından ya (1) fazladan, yâni kendisi de benzerlik ya da e itlik ifâde eden "misli" kelimesiyle olan terkibinde bizâtihî özel bir anlamı olmayan fazladan bir kelime olarak, ya da (2) böyle bir terkibde dahî ba ımsız bir anlamı haiz olan bir kelime olarak yorumlanabilir.

E er (1) anlamını seçecek olursak âyetin ilk yarısı "O'na benzer hiçbir ey yoktur" anlamındadır, ve demek ki, burada, O'na benzer hiçbir eyin "mevcûd olmaması" üzerinde ısrar edilmektedir. Yâni ba ka bir deyimle bu, ***tenzîh***'in en kuvvetli tarzda ilânıdır. Bu takdirde âyetin ikinci yarısı olan "ve Semi' ve Basîr olan O'dur" cümlesi de i itme ve görmenin insânî özellikler olması hasebiyle ***te bîh***'in bir ifâdesi olarak anla ılmalıdır. u hâlde bütün âyet

tenzîh ile ***te bîh***'in bir terkibi mesâbesindedir.

131 Fusûs, s. 49/70/56/**I**-274.

132 Fusûs, s. 98-99/93/119/**II**-161.

133 S.99.

47

E er ikinci ıkkı seçecek olursak âyetin yarısı "leyse misle misli-hi ey" ile aynı anlamı haiz olacaktır ki bu da "O'na benzer" bir ey önce zihnen tesis edilmekte ve sonra da O'na benzeyene "benzer" bir eyin varlı ı kesin bir biçimde reddolunmaktadır. O'na benzeyene

"benzer" bir eyin varlı ı daha ba ından ifâde olundu undan bu, ***te bîh***'in ilânıdır. Ve bu takdirde de âyetin ikinci kısmını ***tenzîh***'in ilânı olarak yorumlamak gerekir. Böyle bir yoruma cevaz vardır, çünkü cümlenin ba ına özne olarak "hüve" yâni O zamirinin gelmesi ve bu-nu izleyerek ***Semi'*** (itici, iten) ve ***Basîr*** (Görücü, Gören) sıfatlarının da "el-" harf-i târifi ile belirlenmi olması bakımından cümlenin yapısı bütün Varlık âlemindeki ***yegâne*** itici Olan'ın (*ya da iten'in*) ve ***yegâne*** Görücü Olan'ın (*ya da Gören'in*) O oldu unu gerektir-mektedir134.

bn Arabî'nin a a ıdaki u vecîz ifâdesi biraz önce verilmi olan açıklamanın yardımıyla oldukça kolay anla ılabilecektir135:

All h, "leyse ke misli-hi ey" (*O'na benzer hiçbir ey yoktur*) demekle kendisini ***tenzîh***

etti ve "ve hüve-s semi'u-l basîr" (*iten ve Gören, ya da itici olan ve Görücü Olan, O'-*

dur) demekle de kendisini ***te bîh*** etti. All h, aynı zamanda, "leyse ke misli-hi ey" demekle kendisini ***te bîh*** etti ya da kendisinin iki vechesi bulundu unu ilân etti; ve "ve hü-

ve-s semi'u-l basîr" demekle de kendisini ***tenzîh*** etmi ve kendisini ***Tek*** olarak ilân etmi oldu.

Bu münâsebetle akılda tutulması gereken çok önemli olan husus da bn Arabî'nin kendi anlayı ında ***tenzîh*** ile ***te bîh***'in aynı derecede olmak üzere bir tür "tahdîd" oldukları keyfiyetidir. bn Arabî'nin i âret etti ine göre136 biz Kur'ân'da ve Hadîs'de sık sık All h'ı kendisini zıt ekillerde tasvîr eder bulmaktayız. Fakat hangi hâl olursa olsun ister tenzîhi, isterse de te bîhi kastetsin All h kendisini daima tahdîd ile tasvir etmektedir. Meselâ kendisini "Kürsî üzerinde otururken", "en alt gö e inerken", "gökte", "arzda", "nerede olurlarsa olsunlar in-sânlarla beraber" ilh... diye tasvîr etmektedir; bu ifâdelerin hiç birisi All h'ı tahdîd ve takyîd etmekten berî de ildir. Hattâ tenzîh bakımından "Kendisi hakkında O'na benzer hiç bir ey yoktur137 derken bile kendisini tahdîd etmi olmaktadır, çünkü belirli her eyden farklı olan, sırf tefrik yüzünden, kayıtlanmı demektir. Zîrâ "tam bir lâtaayyün (*belirsizlik*) gene bir tür taayyün (*yâni belirlenmi olmak ve bundan ötürü de kayıt altına girmek*) demektir".

u hâlde tenzîh te bîhden bir derece daha dü ük bir tahdîddir. urası da â ikârdır ki bunların hiç biri Hakk'ın mükemmel bir

tasvîrini asla temin edemez. Bununla beraber, kesin olarak ifâde edilecek olursa, sırf bu bakımdan bu ikisinin birle imi de mükemmel olamaz; zîrâ bunlar ne türlü terkîb edilirlerse edilsinler tahdîdler daima tahdîdler olarak kalırlar. Fakat Hakk söz konusu oldu unda, O'na insânî bakımdan mümkün olan en geni biçimde, bu en temel ve en umûllü iki tahdîdi bir arada birle tirerek (*terkîb ederek*) yakla mak k bil olmaktadır.

Yukarıda sözü edilmi oldu u vechile Nûh, insânın Hakk'a kar ı bu iki temel tutumun-dan tenzîhi temsil etmektedir. Nûh, ça ının en ileri gelen e ilimi olan putperestli i yenebil-mek için yalnızca tenzîh üzerinde ısrar etmi tir. Tabiîdir ki bu, putperestler arasında memnû-

niyetsizlik ve öfke do urmaktan ba ka bir i e yaramamı ve Nûh'un ça rısı da hiç ilgi gör134 Yâni kim ki bir eyi i itir ya da görürse, gerçekten de i iten ve gören o kimse de il fakat bu kimsenin sûretinde i iten ve gören All h'ın kendisidir.

135 Fusûs, s. 49/70/56/**I**-275.

136 Fusûs, s. 131/111.

137 "ke" yi fazladan (zait) bir kelime olarak alırsak.

memi ti. "Bununla beraber, Nûh kavmiyle u ra ırken e er bu iki tutumu da birle tirseydi kavmi onun dâvetine kulak verirdi"138. Bu hususta K ânî u dü ünceleri ileri sürmektedir: Kavminin yalnızca simler'in çe itlili ine dikkat ederek ***Kesret*** aracılı ıyla ***Tek Olan***'dan (*Vâhid'den*) perdelenmi olmak sûretiyle had safhada bir te bîhe dü künlük göstermeleri bakımından Nûh, yalnızca tenzîh üzerinde durdu. Hâlbuki onları sıkı bir tevhîde ve katı bir tenzîhe dâvet edecek yerde simlerin çe itlili ini ifâde edip de onları Tek Olan Çoku ve

Teklik Olan Çoklu u kabûle dâvet etseydi ve Tekli i Çokluk sûretiyle örtseydi de (Peygamberimiz) Hazret-i Muhammed'in yaptı ı gibi te bîh ile tenzîhi aralarında birle -

tirip ba da tırsaydı onlar da putperestlikleriyle olan zâhirî ünsiyetlerinin te bîhe uygunlu u nisbetinde ve bâtınî tabîatlarının de tenzîhe uygunlu u nisbetinde Nûh'a kolaylıkla muk bele ederlerdi.

Bu pasajda açıkça îmâ edildi i vechile Nûh'un kavminin taptı ı putlar, bn Arabî'nin gö-

rü üne göre, tam do ru olarak " simlerin Kesreti" idi; yâni bunlar lâhî simler'in büründükleri çe itli somut sûretlerdi. Bu kapsamda putlar bizâtihî kutsal idiler. Nûh'un kavminin i le-mi oldu u putperestlik günâhı da, daha çok, onların bu putların ***Tek Olan***'ın (*Vâhid'in*) tecellîsinin somut sûretleri oldu undan haberdar olmamaları ve bunlara sanki ba ımsız ilâhlar imi gibi ibâdet etmeleri keyfiyetinden ibâretti.

Nûh'un savundu u mutlak tenzîh türüne bn Arabî ***furkan*** adını vermektedir. Bu, Kur'ânî bir terim olup o buna, kendi sisteminde bir ana-kavram rolü oynayacak olan orijinal bir anlam yüklemektedir139.

bn Arabî'nin yorumunda ***furkan*** kelimesi "ayırma" demek olan "fark" kökünden gelmektedir. Onun bunu, birkaç paragraf önce sözü edilmi olan ve gene tıpatıp aynı kökten tü-

remi olan ***fark*** vechesini belirtmek için kullanması beklenebilirdi. Hâlbuki ***furkan*** ile o, as-lında, ***fark***'ın tersini kastetmektedir. ***"Furkan"*** burada, kesin bir biçimde, Teklik vechesini Hakk'ın tecellîsinin kesret vechesinden "ayırma" anlamındadır. u hâlde ***furkan***, te bîhden en cüzî bir kısma dahî izin vermeyen mutlak ve köklü bir ***tenzîh*** yâni tenzîhin müsâmahasız bir tutumu anlamındadır.

Nûh kavmini köklü bir tenzîhe dâvet ettiyse de onlar onu dinlemediler. Bunun üzerine Nûh, Kur'ân'a göre, kavminin îmansızlı ından dolayı All h'a biraz yakınarak: "Rabb'im, do rusu ben kavmimi gece ve gündüz dâvet ettim; fakat benim dâvetim ancak onların kaç-

malarını arttırdı" (LXXI/5-6) dedi.

Bu âyet, görünü te, kavminin inatçı münkirli i kar ısında Nûh'un ikâyetini tasvir etmekte ve onları bu günahkâr tutumlarından ötürü ciddî bir biçimde ithâm etmektedir. Onları ne kadar saf bir Tek Tanrı inancına dâvet ederse onların da sözlerini o kadar sa ır bir kulakla dinlediklerini beyân etmektedir. Bu âyetin mûtad idrâki böyledir.

Bununla beraber, bn Arabî bunun gerçekten de öylesine ola anüstü orijinal bir te'vîlini vermektedir ki, bu muhakkak ki sa duyuyu hayret ve a kınlıkta bırakacak bir nitelik arzetmektedir. A a ıdaki pasaj140 onun bu âyeti nasıl anladı ını göstermektedir: 138 Fusûs, s. 50/70/56-57/**I**-276.

139 Etimolojisi ne olursa olsun ***Furkan*** kelimesi Kur'ân'da ***Kur'ân*** anlamındadır. bn Arabî için onun anlamı bu anlamdan tamâmen farklıdır.

140 Fusûs, s. 51/70/57/**I**-277.

49

Nûh'un söylemek istedi i, kendi dâvetine olumlu cevap verdi i takdirde bunun zorunlu sonucunun ne olaca ını bildi inden dolayı, kavminin kendisine kulak vermedi idir.

(*Sathî bir görü le Nûh'un sözleri acı bir ithâm imi gibi görünüyorsa da*) gerçek Tanrı âriflari Nûh'un kendi kavmini (*aslında*) ithâmkâr bir dille övmekte oldu unun farkındadırlar. Ve bunların (*yâni gerçek Tanrı âriflerinin*) anladıkları gibi

Nûh'un kavmi (*de aynı idrâkle*) kendisini dinlemedi bile; çünkü kavmi onun bu dâvetinin, eninde sonunda,

furkan'a (*yâni ayrılı a*) dâvet demek oldu unu biliyordu.

Daha basit bir tarzda ifâde edilirse bu u demektir: (1) Nûh, kavmine, zâhiren sitem etmekte, fakat (2) gerçekte onu, daha çok, övmektedir. Ve bunların tutumları da yüksek bir övgüye lâyıktır zîrâ bunlar (*diyebiliriz ki içgüdüsel olarak*) Nûh'un kendilerini dâvet etti i eyin saf ve köklü bir tenzîhden ba ka bir ey olmadı ını ve böyle bir tenzîhin de All h'a kar ı do ru bir tutum olmadı ını bilmekteydiler. Köklü ekliyle ve en had noktasında tenzîh insânı mutlak sûrette ***Gayb*** olan bizâtihî ***Hakk***'a götürür. nsân mutlak sûrette bilinmeyen ve bilinemeyecek olan bir eye nasıl ibâdet edebilir?

E er Nûh daha pratik olsaydı ve kavmini gerçekten de dinî îmânın do ru ekline yö-

neltmek isteseydi, tenzîh ile te bîhi terkîb etmesi gerekirdi. Tenzîh ile te bîhin uyumlu bir terkîbine bn Arabî ***Kur'ân*** adını vermektedir141. ***Kur'ân*** insânın All h'a kar ı yegâne do ru tutumudur.

En do ru dinî yol ***Furkan*** de il ***Kur'ân***'dır. Ve Kur'ân üzere olan bir kimsenin de, Kur'ân'ın içinde bulunsa bile Furkan'a (*dâvet edilmeye*) kulak asmıyaca ı do aldır.

Kur'ân Furkan'ı tazammun eder ama Furkan Kur'ân'ı tazammun etmez142.

bn Arabî'nin telâkkisine göre, Nûh ile kavmi arasındaki ili kinin girift bir iç yapıya sâ-

hip bulundu unu böylelikle görmü olmaktayız. Gözlemi oldu umuz gibi Nûh, bir yandan, kavmini îmansızlıkla ithâm

etmekte, fakat bu önemli meseledeki do ru tutumları dolayısıyla bâtınen de onları övmü olmaktadır. Di er yandan ise bilinçli bir biçimde olmasa bile, Nûh-

'un kavmi de gerçek ve derin anlamında saf "Tek Tanrı nancının" (*Monoteizm'in*), Nûh'un savundu u tenzîh türünün zorunlu kıldı ı ekilde, All h'ı vechelerinden tek bir tânesine ircâ etmek olmadı ını ama gene de Tek bir All h'a, fakat kendisinin sayısız tecellîleri olarak, â-

lemin bütün somut sûretlerinde ibâdet etmek oldu unu bilmektedir. Bununla beraber, bunlar Nûh'un ö ütlerini kabûl etmeyi reddetmek ve biribirlerini putperestli in geleneksel eklinden ayrılmama a dâvet etmekle çirkin bir hatâ i ledikleri izlenimini vermektedirler.

bn Arabî Nûh ile kavmi arasındaki bu ili kiyi "(*kar ılıklı*) mekir" diye isimlendirmektedir. Bu, "tuzak", "hile", "düzen" ya da "aldatmaca" anlamında bir kelime olup Kur'ân'daki u âyete dayanmaktadır: "Ve pek büyük düzenler (*mekir*) kurma a giri tiler" (LXXI/22). Bu durum Prof. Afîfî tarafından pek berrâk bir tarzda açıklanmı tır143.

Nûh, kavmini, All h'a tenzîh yoluyla ibâdet etme e ça ırdı ı vakit onları aldatmayı de-nedi. Daha genel anlamıyla, kim ba kalarını All h'a bu yolda ibâdet etme e dâvet ederse onları aldatmak için bir düzen (*mekir*) kurmaktan ba ka bir ey yapmamı olur. Bu bir

mekir'dir, çünkü bu dâvete mâruz kalanlar dinleri ne olursa olsun ve taptıkları ey de ne olursa olsun zâten gerçekte All h'dan ba ka bir eye tapıyor de ildirler. (*Bir putperest* 141 bn Arabî'nin felsefesinin teknik bir terimi olarak Kur'ân kutsal kitap olarak ***Kur'ân*** de ildir. O bu kelimeyi

"terkîb etmek" (bile tirmek) anlamındaki ***KR'*** (ka ra a) kökünden türetmektedir.

142 Fusûs, s. 51/70/57/**I**-277.

143 K ânî, Fusûs erhi, s.39.

50

bile) dı âlemdeki tecellî sûretlerinden birinin kisvesi altında gene de Hakk'a tapmaktadır.

All h'a bu ekilde tapmakta olan putperestleri ça ırıp da bunlardan putlara tapmayıp yalnız All h'a tapmalarını istemek sanki putperestler (*putlarda*) All h'dan ba ka bir eye tapıyorlamı gibi yanlı bir izlenim do urmaktadır; oysa ki geçekte bütün â-

lemde All h'dan "ba ka" hiçbir ey yoktur.

Öte yandan Nûh'un kavmi de Nûh'un ö ütlerine kar ı koymak için biribirlerine: " -

lâhlarınızı terketmeyin!" dedikleri zaman bir ***mekir*** (*düzen, hile*) kurmaktaydılar. Bu da â ikâr olarak bir ***mekir*** hâlidir; çünkü e er bunlar putlarına tapmaktan vaz geçselerdi, bunların All h'a ibâdetleri de bu mikdarda azalacaktı. Ve bunun sebebi de putların, All h'ın sayısız tecellîlerinden ba ka bir ey olmamalarıdır.

Bu münâsebetle Prof. Afîfî, bn Arabî için "Ve Rabbb'in kendisinden ba kasına tapmamanızı karar kılmı tır..." (XVII/23) meâlindeki Kur'ân âyetinin normal olarak "All h ba ka herhangi bir eye tapmamanızı..." de il de, daha çok, "Neye taparsanız tapınız bu sûretle (*as-lında, bilfiil*) All h'dan ba ka bir eye tapıyor de ilsiniz"144 anlamında oldu una dikkati çekmektedir.

Nûh'un All h'a ibâdet ça rısının niçin bir mekir olarak anla ılması gerkti ini açıklarken bn Arabî "ba langıç" (*bidâyet*) ve

"son" (*gâye*)145 terimlerini kullanmaktadır. Onun amacı

"ba langıç" devresi ile "son" devresinin bu hâl için tümüyle aynı ve tek bir ey oldu udur.

"Ba langıç", Nûh kavminin putperest oldu u ve Nûh'un da onları inançsızlıkla kınadı ı dev-redir. Onlar Nûh tarafından bu devreyi terkederek di er uca, yâni üzerilerine vâcib oldu u ekilde All h'a tapacakları "son" devresine geçme e sıkı bir biçimde zorlanmı lardı. Hâlbuki, her ne kadar putların sûretleri aracılı ıyla da olsa Nûh kavmi, daha "ba langıç" devresin-de bile All h'dan ba ka bir eye tapmamaktaydılar. Yâni, i in aslına bakılacak olursa, Nûh'un onları birinci devreyi terkedip de son devreye geçmelerini te vik etmesinde hiç anlam yoktu.

Gerçekten de, ortada tefrik edilecek bir ey olmamasına ra men Nûh'un "ba langıç" ile "son"

arasında bir tefrik yapmı olması daha da â ikâr bir ***mekir*** fiili idi.

K ânî'nin de i âret etti i gibi: "Bir insâna, zâten All h ile beraber bulunuyorken, nasıl olup da All h'a yönelmesi tavsiye edilebilir?". Putperestlere All h'a tapmaktan vaz geçip de yalnızca All h'a tapmayı söylemek, hâlen All h'a tapmakta olanlara All h'a tapmaktan vaz geçip de All h'a tapmayı tercih etme i söylemekle tıpatıp aynı eydir. Böyle bir ö ütün Hakk'ın kendini zâhir kılan vechine kar ı insânları kör kılması ihtimâlinden ötürü bu saçma ve hattâ saçmadan da daha kötüdür.

Putperestli in bu görmü oldu umuz sırrı, Vâhid'in ve Kesret'in Hakk'a nisbetle biribirleriyle uyu maları meselesi olarak da, daha teorik bir tarzda ele alınabilir. Aynı anda hem Vâhid ve hem de Kesret olan Hakk'da çeli ki yoktur. K ânî, bir insânın

varlı ının zâtî birli iyle bir mukayese yaparak bu keyfiyetin iyi bir açıklamasını takdîm etmektedir146.

(*Hakk'dan ba ka, kelimenin gerçek anlamıyla, mevcûd hiçbir ey olmadı ından, gerçek bir* ***ârif-i billâh***) Kesret'te All h'ın vechinden gayrı hiçbir ey görmez, çünkü bilir ki bü-

144 K ânî, Fusûs erhi, s. 39; bk. Fusûs, s.55/72/62/**I**-295.

145 Fusûs, s. 54/71-72/64/**I**-299 ve 300.

146 Vâhid ve Kesret meselesi VII. Bölümün konusu olacaktır.

tün bu sûretlerde Kendi'ni zâhir kılan ***O***'dur. Buna göre (*neye taparsa tapsın*) o daima yalnızca All h'a tapmı olur.

Bunu u ekilde anlamak mümkündür. Tek Olan Varlık içinde Kesret'in biribirlerine ay-kırı olan sûretleri yâ rûhânî, yâni meselâ melekler gibi duygu dı ıdır; ya da gökler ile arz ve her ikisi arasındaki maddî eyler gibi zâhiren görülüp hissedilebilen eylerdir. Birinci-ler bir insânın vücûd sınırları içinde haiz oldu u rûhî melekelere ve sonuncular da onun vücûdunun âzâsına benzetilebilir. Bir insânda kesretin varlı ı onun zâtî bir birli i haiz olmasına engel de ildir. (*Buna benzer ekilde de, All h'da Kesret'in var olması da O'nun Zâtî Tekli i'ne engel de ildir*).

Bütün bunlardan hareketle eri ilmesi gerekli olan sonuç udur ki putperestlikte herhangi bir hatâ yoktur, çünkü neye tapınılırsa tapınılsın aslında o eyin aracılı ıyla gene da All h Teâlâ'la tapınılmı olmaktadır. Fakat, acaba bütün putperestler putperestliklerinde haklı mı-

dırlar? Bu ise ba ka bir meseledir. Her ne kadar bizâtihî çirkin görülecek hiçbir yanı yoksa da, putperestlik büyük bir

tehlikeye mâruzdur. ***Putperestlik, ancak, tapan kimsenin taptı ı***

nesnenin All h'ın tecellî eden bir sûreti oldu unun ve, dolayısıyla, puta tapmakla All h'a

tapmakta oldu unun farkında oldu u sürece do rudur. Hâlbuki bu temel keyfiyeti bir kere unutursa, putperest kendi vehmi tarafından aldatılmak ve (*meselâ bir odun ya da ta parça-sından mâmûl olan*) puta gerçek bir ulûhiyyet (*ilâhlık*) atfetmek ve buna da All h'ın yanında mevcûd ve ondan ba ımsız olarak var olan bir ilâhmı gibi tapma a ba lamak tehlikesine mâruz kalır. Bu noktaya eri irse tutumu, artık, ***tenzîh***'e tamâmen set çeken saf bir ***te bîh***'den ibâret olmu olur.

Buna göre, bn Arabî, putperestlik bakımından biribirleriyle zıt olan iki temel davranı ın mevcûd oldu u dü üncesindedir: bunlardan biri "en yüksek" (*a'lâ*) tabakaya, di eri ise "en a a ı" (*ednâ*) tabakaya has bir davranı tır. Bu hususta unları söylemektedir147.

"Ârif" kendi mâbûdunun (*gerçekten*) kim oldu unu bilir; kezâ (*mâbûdun kendisine*) hangi özel sûrette gözüktü ünü de bilir. O, aynı zamanda, bu "fark" ve "kesret"in (*insân vücûdunun*) hissî sûretindeki uzuvları ve (*insânın*) rûhânî sûretindeki mânevî melekeleri mesâbesinde oldu unu ve, böyle olunca da, tapınılan her mâbudun All h'ın kendisindan ba ka bir ey olmadı ının da farkındadır.

Buna kar ıt olarak "en a a ı tabakaya mensub kimseler taptıkları her mâbudda bir ulûhiyyet (*yâni ilâhî bir mâhiyet*) vehmedenlerdir. E er bu (*sapık*) vehim olmasaydı, kimse ne ta lara ve ne de buna benzer eylere tapardı. Bundan dolayıdır ki (*All h*) bu çe-it kimselere: "...bir ad takın onlara..."(XIII/33) (*yâni, her bir mâbudunuzu isimlendirin*)

demi tir. E er onlar bunları gerçekten de isimlendirmi olsalardı bunlara "bir ta ", "bir a aç" ya da "bir yıldız" demek zorunda kalacaklardı (*zîrâ gerçekten de bunların mâbudları ta lar, a açlar ve yıldızlardan ibâret bulunuyordu*). E er bunlara "Kime tapı-

yorsunuz?" diye sorulsaydı, bunlar "Bir ilâha" diye cevap vereceklerdi. Asl "All h'a!"

ya da hattâ " lâha'" dahi deyemeyeceklerdi148. Bunun aksine olarak "en yüksek" tabakaya mensub kimseler bu cins aldatıcı bir vehmin kurbanı de ildirler. Bunlar (*her putun huzurunda*) kendi kendilerine: "Bu (*Hakk'ın*) tecellî(*si*)nin somut bir sûreti olup bu i'tibârla da hörmete lâyıktır" derler; fakat (*tecellîyi*) bu münferit örnek ile de tahdid etmezler (*yâni her eye tecellînin özel bir sûreti gözüyle bakarlar*).

147 Fusûs, s. 55/72/62/**I**-293 ilâ 297.

148 Bu, her putun, bu kimseler için "bir ilâh" yâni ulûhiyyeti haiz ba ımsız bir varlık olmasını gerektirir; bu kimseler putların sûretinde eninde sonunda ***Bir Olan All h***'a tapmakta olduklarının farkında de ildirler.

52

E er biz Nûh'un ö ütüne kar ı kavminin davranı ını yargılamak durumunda olsaydık, Nûh kavminin bir bakı açısından haklı, bir ba ka bakı açısıından ise sapıtmı oldu unu söylememiz gerekecekti. Bunlar, (*her ne kadar bilinç dı ı dahi olsa bile*) tecellînin zâhirî sû-

retlerinin gerçek ilâhî mâhiyetini desteklemekte olduklarından dolayı haklıydılar. Putlarından vaz geçmeyi iddetle reddederek de bunu göstermi oldular. Fakat bunlar, aynı zamanda, kendi vehimlerinin kurbanı olarak her puta

ba ımsız olarak var olan bir ilâhmı gibi bakıp zihinlerinde (*bu*) "küçük ilâhları"149 "Büyük lâh" olan All h'a irk ko tuklarından dolayı da sapıklık içindeydiler.

bn Arabî'ye göre tenzîh ile te bîh'in en güzel birle imi ancak slâm'da gerçekle mi tir.

Gerçek Kur'ân tarihte ilk defa Hazret-i Muhammed ile ümmetinin inancında do mu tur. Bu münâsebetle bn Arabî unları söylemektedir150:

Kur'ân ilkesi bütün saflı ıyla yalnız Muhammed ve onun "...be er içinde o zamana kadar meydana çıkmı en hayırlı ümmet..."151 olan kendi ümmeti tarafından tasdik edilmi -

tir. (*Ancak o ve onun ümmeti u âyetin iki vechesini birden gerçekle tirebildiler:*) "leyse ke misli-hi ey" (*O'na benzer hiçbir ey yoktur*), çünkü onlar her eyi vahdette cem edicidirler152.

Yukarıda da görmü oldu umuz vechile Kur'ân, Nûh'un kendi kavmini "gece ve gündüz"

dâvet etti ini hikâye etmektedir. bn Arabî, buna kar ılık, Muhammed'in ise kavmini "gece ve gündüz" de il, fakat "gündüzde geceye" ve gecede de gündüze" dâvet etmi oldu unu söylemektedir153.

Â ikârdır ki burada "gündüz" ***te bîh***'i ve "gece" de ***tenzîh***'i remzetmektedir; zîrâ gündüz ı ı ı ferdî e yânın farklı özelliklerini ortaye çıkarmakta, buna kar ılık gecenin karanlı ı ise bu farkları ortadan silmektedir. Bu yoruma göre Muhammed'in durumu te bîh ile tenzîh'in tam bir kayna masını gösterir niteliktedir. Buna kar ılık, Nûh'un durumunu tasvîr eden cüm-le onun te bîh ile tenzîhi biribirinden ayrı tuttu una i âret etmektedir.

Acaba Nûh, bu tutumunda tamâmen dalâlet içinde miydi bn Arabî bu soruya hem olumlu ve hem de olumsuz bir cevap vermektedir. Hiç ku kusuz, Nûh zâhiren yalnız tenzîhi telkin etmi tir. Akıl düzeyinde bakıldı ında böylesine saf bir tenzîh, evvelce de görmü ol-du umuz gibi, eninde sonunda insânın Hakk'ı sırf mânevî eylerle bir tutma a e ilim göstermesi tehlikesine mâruzdur. Ve bu kapsamdaki tenzîh de bir ***"tenzîh-i aklî"*** (*akıl yardımıy-la tenzîh*) olup reddedilme e hak kazanmı olur. Bununla beraber, tenzîh Nûh'un kendi tabîa-tından de ildi. Bu, mantıkî bir dü üncenin ürünü olmaktan uzak, derin bir peygamberlik tecrübesine dayanan bir tenzîh idi. Yalnız ne var ki Nûh'un kavmi bunun farkına varamadı¸zîrâ Nûh'un savundu u tenzîh onlara, ancak aklın alelâde dü üncesiyle eri ilen bir tenzîhden ba -

ka bir ey görünmüyordu.

Gerçek tenzîh bu çe it aklî tenzîhden oldukça farklı bir eydir. Ve bn Arabî'ye göre de tenzîhin en do ru ekli bilinçli bir biçimde ilk defa slâm tarafindan savunulmu tur. Bu çe it tenzîh, somut e yâ dünyâsını reddederek yalnızca Mutlak Gayb'ı tasdik etmekden ibâret de-149 K ânî, Fusûs erhi, s.55.

150 Fusûs, s. 51/71/57-58/**I**-279.

151 Bk. Kur'ân III/110.

152 Fusûs, s. 52/71/59/**I**-279.

153 Fusûs, s. 53/71/59/**I**-280.

53

ildir. Gerçek tenzîh, her Sıfat'ın bu âlemin somut bir eyi ya da olayı aracılı ıyla bilfiil tecellî etmesinin sonucu olarak, ve insânın bütün lâhî Sıfatlar'ın birli inin (*tevhîdinin*) bilincine

sâhip olmasını mümkün kılan (*bir*) mânevî zevk ve tecrübeye dayanaraktan teessüs eder.

Daha açık bir ifâde tarzıyla, gerçek tenzîh insânın bu âlemin e yâ ve olayları arasından bunların ardındakı ***Vâhid Olan All h***'ı mü âhede etmesindan ibârettir. All h'ın aslî Tek Olu u'-

nun bilincine dayanması açısından bu, hiç ku kusuz, bir "arıtma"dır (*tenzîhdir*) ama sırf mantıkî ya da sırf aklî bir "arıtma" de ildir. Bu, derûnunda te bîhi de kapsayan bir tenzîhdir.

slâm peygamberi (*Muhammed a.s.*) zuhur etti inde (*tenzîhe*) gerçek ça rının, insânları, kendisini Hüviyyet'i cihetinden izhâr eden All h'a de il fakat simler'i bakımından (*yâni kendisini kesrette*) izhâr eden All h'a dâvet etmek oldu u (*da*) â ikâr oldu. te bu anlamdadır ki All h (*Kur'ân'da*) öyle demektedir: "Yevme nah ürü-l muttakıyne iler-rahmâni vefden = Biz o gün sakınanları bölük bölük ***Rahmân***'a do ru (*Rahmân'ın huzû-*

runda) toplayaca ız" (XIX/85). (*Bu âyette*) All h'ın, (*her eyin*) en son hedefini i âret etmek için, açık olarak ***ilâ*** (*...a do ru*) kelimeci ini kullanmı ve (*bu son hedef olarak da*) ***Rahmân***'ı zikretmi olması anlamlıdır154.

Bu paragraf Hazret-i Muhammed'in uyguladı ı tenzîhin, insânları, âlemle hiçbir ili i i olmayan Mutlak Hakk'ka de il de ***Râhman Olan All h***'a, yâni âlemin en son dayana ı olan, bütün Varlı ın yaratıcı kayna ı olan Hakk'ka ça ırı oldu unu açıkça göstermektedir. Bu i'tibârla bütün lâhî simler'den ***Rahmân***'ın özellikle seçilmi oldu una da i âret etmek gerekir. bn Arabî için ***Rahmân*** ismi bütün lâhî simler'i kapsayan ve birle tiren en ümûllü isimdir. Bu i'tibârla

Rahmân, All h ile e anlamlıdır. K ânî bu noktayı oldukça iyi bir ekilde açıklamı tır155.

Rahmân'ın bütün lâhî simler'i ihtivâ etmi olması dikkat çekicidir; öyle ki bütün âlem bu smin içinde gizli olup bu isimle All h ismi arasında da bir fark yoktur. Bu keyfiyet Kur'ân'ın u âyetinde apaçık görünmektedir: "De ki: ister All h adıyla dua edin, ister Rahmân adıyla. Hangi adla dua ederseniz edin (*bunun bir farkı yoktur, zîrâ*) gerçekten de bütün en güzel adlar O'nundur..." (XVII/110). Hâl böyle iken, âlemde her insân grubu O'nun isimlerinden birinin hükmü altındadır. Özel bir smin hükmü altında bulunan da o smin hâdimidir. Bu i'tibârladır ki Resûlull h insânlı ı, simlerin bu farklılı ından ***Er-***

rahmân ya da ***All h*** sminin tevhîd ve cem edicili ine dâvet etmi tir.

Bâlî Efendi156 ise, Nûh misâlinin aksine, Hazret-i Muhammed ile ümmeti arasında kar ı-

lıklı hiçbir ***mekir*** ba ıntısı bulunmadı ını, zîrâ ne Hazret-i Muhammed'in cihetinden ve ne de ümmeti tarafından böyle bir mekre ba vurmak için hiçbir sebebin mevcûd olmadı ına dikkati çekmektedir. Kezâ, devamla, Hazret-i Muhammed'in hiç ku kusuz insânları ***Tek O-***

lan All h'a ibâdet etme e dâvet etti ini157, fakat O'nun bununla insânları Hakk'ka Hüviyyeti cihetiyle tapınma a ça ırmı oldu unu söylemektedir. Ba ka bir deyimle Hazret-i Muhammed, insânların tapındıkları putları kayıtsız artsız inkâr etmemi fakat insânlara, putlara (*ya da, esâsında, âlemdeki herhangi ba ka bir eye*) do ru bir ekilde, yâni bunlara bunların Al-l h'ın sonsuz tecellîleri olarak, tapmayı ö retmi tir. slâmî tenzîh, te bîhin en do ru eklini hâvî bulunmaktadır.

154 Fusûs, s. 53/71/61/**I**-288.

155 K ânî, Fusûs erhi, s. 34.

156 a.g.e., s. 54, dipnotu.

157 Ki, bu zâhirî olarak sırf bir tenzîh olarak da telâkki edilebilir.

54

E er insân Hakk'ı yalnızca ***Akl***'ının gücü yardımıyla tanıma a kalkarsa o zaman ister istemez, derûnunda te bîhe hiç yer vermeyen ***tenzîh*** ekline ula ır. Bunun aksine e er yalnızca

Vehm'ini (*yâni somut hayâller aracılı ıyla dü ünme melekesini*) i letirse bu sefer de sırf ***te -***

bîh'e dü er. nsân maddenin gerçek realitesini ***"ke if"*** yardımıyla gördü ü zamandır ki ancak tenzîh ile te bîh bir ***kemâl mertebesi***'ne eri irler.

E er Akıl ba ka eylere ba lı olmaksızın ilmi kendi öz bilgi gücüyle elde edecek ekilde kendi kendine i lerse, onun All h hakkında edindi i ilim hiçku kusuz te bîh de il tenzîh eklini alacaktır. Fakat All h, Aklı e er Tecellîsinin Mârifeti ile süslerse Aklın All h hakkındaki lmi kemâle eri ir ve gerekti i yerde tenzîh ve gerekti i yerde de te bîh ile hareket eder. Böyle bir hâlde bulunan Akıl Hakk'ın (*en yücesinden en basitine kadar*) ta-biî sûretleri kendi varlı ı ile istilâ etmi oldu una ehâdet eder. Ve artık Aklın, aslını Hakk'ın kendisi ile özde kılmadı ı hiçbir sûret kalmaz.

te vahyedilmi olan dinlerin (*All h hakkında*) getirdi i mükemmel ve tam bilgi (*ilim, mârifet*) böyledir. Vehim dahi bu (*mükemmel*) bilginin tümü üzerine hâkim tesirini icra

eder (*yâni Vehim artık doludizgin ve kontrolsüz i lemez, aksine* ***Mârifet****'i elde etmek için Akıl ile birlikte çalı ır*)158.

bn Arabî'nin bu paragrafta ifâde etti i eyin özü öyle hulâsa edilebilir. ***Normal artlar***

altında tenzîh Akl'ın ve te bîh de Vehm'in eseridir. Fakat e er "ke if" yoluyla zihinde bir Mârifet belirirse Akıl ve Vehim artık mükemmel bir uyum içinde bulunurlar ve tenzîh de te bîh de mükemmel bir All h Bilgisi (*Mârifet*) içinde birle mi olurlar. Bununla beraber, böyle bir hâlde Akıl ve Vehim'den sonuncusu daima üstün ve sultân durumundadır.

Aklın bu ameliyedeki kendi öz faaliyeti ve tenzîh ile te bîhin mükemmel bir uyumunun elde edilebilecek ekilde Vehmin Aklın üzerine kontrol edici faaliyetiyle ilgili olarak Bâlî Efendi u aydınlatıcı mütâlâada bulunmaktadır159.

Tam, Aklın tenzîhe hükmetti i yerde Vehim de te bîhe hükmetmektedir. Vehim bunu, ister aklî ister maddî olsun, Hakk'ın nasıl bütün sûretlere yayılmı ve nüfûz etmi oldu-una ehâdet etti inden ötürü yapmaktadır. Bu hâlde Vehim, Hakk'ı Akılda teessüs etmi olan tenzîhden ileri gelen (*soyut, mücerred*) bir sûrette mü âhede etmekte, ve (*yalnızca*) tenzîhi ifâde etmenin Hakk'ı kayıtlandırmaktan ba ka bir ey olmadı ını ve Hakk'ı kayıtlandırmanın da bir çe it te bîhden ba ka bir ey olmadı ını idrâk etmektedir. Fakat Akıl kendi tatbik etti i tenzîhin Hakk'ka izâfe edilemeyece inin de, tenzîh yoluyla dü ündü ü sûretlerden biri oldu unun farkında de ildir.

Bâlî Efendinin bu sözleri bn Arabî'nin u mütâlâsının kolay anla ılmasını temin etmek-tedir160.

te bu durumdan ötürü ki insân tabîatında Vehim161 Akıl'dan daha büyük bir hükme sâ-

hiptir, çünkü Aklı geli mesinin en üst sınırına eri mi dahi olsa insân, Vehmin kendisine uyguladı ı kontrolden ârî de ildir; ve Aklıyla idrâk etmi oldu unu da bir sûrete rabtetmeden yapamaz.

158 Fusûs, s. 228/181/351-352/**IV**-31 ve 32.

159 K ânî, Fusûs erhi, s. 229, dipnotu.

160 Fusûs, s. 229/181-182/352/**II**-32 ve 33.

161 Yukarıda da söylenmi oldu u gibi Vehim kelimesi burada tasavvura dayanan somut hayaller aracılı ıyla dü-

ünme melekesi olarak dü ünülmelidir.

u hâlde Vehim bu âlemdeki insân zihninin kâmil ve olgun tabîatındaki en üstün hüküm sâhibidir (sultânıdır). Ve bu da All h tarafından vahyedilmi olan ve aynı anda hem tenzîhi ve hem de te bîhi uygulayan bütün dinler aracılı ıyla tahkîk edilmi bulunmaktadır; yâni bu dinler Aklın tenzîhi tesis etti i yerde Vehim yardımıyla te bîhi ve Vehmin te bî-

hi tesis etti i yerde de Akıl yardımıyla tenzîhi uygulamı lardır. Böylece her ey, ne tenzîhin te bîhden ve ne de te bîhin tenzîhden ayrılamadı ı sıkı bir uzvî (*organik*) birli e ir-ca edilmi olmaktadır. te "O'na benzeyen hiçbir ey yoktur; ve ***Semi'*** ve ***Basîr*** olan (*yâni her- eyi-i iten ve her- eyi gören*) O'dur" meâlindeki âyet de bu duruma i âret etmekte olup All h burada kendini hem tenzîh ve hem ve te bîh aracılı ıyla tasvîr etmektedir.

Bir ba ka âyette de All h: "Senin, Kudret ve Azametin Rabb'i olan Rabb'in, onların va-sıflandırdıklarından münezzehtir" (XXXVII/180) demektedir. Bunun böyle söylenmi olmasının

sebebi insânın, O'nu, kendi aklının ilhâmıyla tasvîr etme e yatkın olu udur.

Böylece O kendini burada onların gerçek tenzîhinden münezzeh kılmaktadır; çünkü onlar tenzîhleriyle O'nu kayıtlandırmaktan ba ka bir ey yapmamaktadırlar. Akıl ise, tabîatı gere i, bu türden eyleri idrâkden âcizdir.

* * *

56

2) *

/

.

& /

bn Arabî'nin telâkkîsine göre, insânın All h'a kar ı yegâne isâbetli ve do ru tutumunun

tenzîh ve ***te bîh***'den olu an âhenkli bir ***tevhîd*** (*birlik*) oldu u ve böyle bir tevhîdin yalnızca

" ***ke if***'den do an mistik sezgiye dayanarak gerçekle ebildi i geçen bölümde, sanırım, yeterince açıklanmı bulunmaktadır.

Be erin, henüz daha ke ifle nûrlanmamı olan Vehm'ini izledi i zaman, her münferit putun gerçekten de ba ımsız ve kendi kendine yeterli olan bir ilâh gibi tapınıldı ı sapık bir putperestli e dü mesi muhakkakdır. Böyle bir ilâh be erin zihninde olu an temelsiz bir vehmin somut bir ahsiyet kazanmasından ba ka bir ey de ildir. Ve bunun sonucu da, hiçbir zaman

tenzîh düzeyine yükselemeyecek olan çi bir ***te bîh*** olur. Öte yandan e er be er All h'a Vehm'in yardımı olmaksızın Akl'ın yönünü izleyerek yakla mayı denerse ister istemez sonunda soyut bir ***tenzîh***'e sürüklenip kendisi de dâhil olmak üzere âlemde görünen her eyde cârî olan ***lâhî Hayat*** hakkında kör olacaktır.

Kısacası, ***tenzîh*** ile ***te bîh***'i ba da tıran en do ru tutum Kesret'de Vahdet'i ve Vahdet'de de Kesret'i, ya da Kesret'i Vahdet ve Vahdet'i de Kesret gibi görebilmektir. Bu türden bir ***zıt-***

ların çakı ması'nın (*yâni Batı'nın irfân ö retisine göre* ***"coincidentia oppositorum"*** *un*) ger-

çekle mesini bn Arabî ***hayret*** diye isimlendirmektedir. Aslında bu, metafizik bir hayrettir; çünkü burada Vücûd'un (*yâni varlı ın*) Tek mi yoksa Çok mu oldu una karar verebilmesi bakımından âlemde gördüklerinin gerçek tabîatı, be ere engel olmaktadır.

bn Arabî hayret kavramını Kur'ân'daki bir âyeti orijinal bir tarzda yorumlamakla açıklamaktadır. Söz konusu âyette: "Gerçekte bunlar (*putlar*) birçoklarını do ru yoldan çıkardı-

lar" (LXXI/24) denilmektedir. Bu, bn Arabî tarafından, çok sayıda putun varlı ının insânları Tek'in (*Vâhid'in*) kendi zıt vecheleri ve ba ıntıları aracılı ıyla çe itlenmesi bakımından hayrete dü ürdü ü eklinde yorumlanmaktadır162.

Bu bakımdan putlar, âlemde mü âhede edilen sûretlerin kesretini (*çoklu unu*) temsil etmektedirler. Ve K ânî'nin de dedi i gibi, bunlara ***"tevhîd gözü"*** ile yâni ***tenzîh***'i pe înen kabûl eden bir gözle bakan herkesin, tecellîgâhları ile olan ili kileri dolayısıyla çe itlilik kazanmı olan Vâhid'in mü âhedesinde a ırıp hayrete dü mesi kaçınılmazdır. Yukarıda sözü edilen âyet: "Ey Rabb'im! Sen bu zâlimlerin

dalâletlerinden (= *a kınlıklarından*) ba ka bir eylerini arttırma!" eklinde bir ibâre ile son bulmakta ve bütün cümle de Nûh tarafından ifâ-

de edilmi olmaktadır.

Bu ikinci ibâre de bn Arabî tarafından oldukça orijinal bir biçimde yorumlanmaktadır.

Bu yorum, aslında, orijinalden de ötedir; çünkü âyetten ***zâlim*** kavramının, Kur'ân'da murâd olunan anlamına tamâmen zıt olan bir kavram çıkarılmaktadır. bn Arabî buradaki ***zâlim*** kelimesinin Kur'ân'da sık sık geçen ***zâlim li-nefsi-hi*** = "nefsine zulmeden" ibâresine e de er oldu unu ifâde etmektedir. Oysa, Kur'ân'daki cârî kullanılı ına göre "nefsine zulmeden", Al-l h'ın emirlerine itaat etmeyen ve ısrarla mü riklikte sebât ederek kendini helâka götüren intaçı bir münkîre i âret etmektedir. Fakat bn Arabî'nin yorumuna göre ***zâlim li-nefsi-hi*** bu 162 Fusûs, s. 55/72/64-66/**I**-297.

57

âlemin bütün zevklerinden yüz çeviren ve kendini All h'da fânî olma a hasrederek nefsine zulmeden bir insâna i âret etmektedir163.

Bu yorum bir ba ka âyete dayanmaktadır: "... onlardan kimi nefsine zulmeder, kimi mu'tedil davranır, kimi de All h'ın izniyle iyiliklerde bulunur..." (XXXV/32). Ve cârî olan sı-

ralamaya tamâmen zıt olarak, bn Arabî "nefsine zulmedenler"i bütün bu üç insân sınıfının en yükse i ve en hayırlısı olarak telâkki etmektedir. Dedi ine göre "bunlar bütün insânların en hayırlısı, All h tarafından özel olarak seçilmi olanlardır"164.

Bu münâsebetle K ânî, Tırmızî'nin ***Sahîh***'inden u mealde bir hadîs zikretmektedir:

"Bu insânların hepsi aynı bir mertebededir; hepsi de Cennet'e dâhil olacaklardır". K ânî bu hadîsin biraz önce sözü edilen âyetteki üç insân sınıfına i âret etti ini ifâde etmektedir. Bu üç sınıf insân, hadîsin de açıkça belirtti i gibi, Cennet'e giri lerinin mukadder olması bakı-

mından aynı mertebede bulunmaktadırlar; fakat K ânî bunun, onların kendi aralarında da: en yüksek kademesi "nefislerine zulmedenler", ortası "mu'tedil davrananlar ve en alt kademesi de "iyiliklerde bulunanlar" olmak üzere bir silsile-i merâtib (= *hiyerar i*) olu turmaları-

na engel olmadı ı kanaatindedir. Bununla beraber bu silsile-i merâtib hakkında verdi i teorik açıklama hiç de iknâ edici gözükmemektedir. Bizim yönümüzden, Prof. Afîfî'nin yaptı ı gibi, "nefsine zulmeden kimse" olarak fenâ makamında ke if sâhibi olmu olan bir rûhânîyi ve "mûtedil davranan kimse" olarak da "orta yoldan ayrılmayan kimse"yi anlamanın daha i-sâbetli olaca ı görülmektedir. Buna göre, tabiîdir ki, "iyiliklerde bulunanlar" da daha hâlâ seyr-i sülûk'un ilk kısımlarında bulunanlar anlamındadır.

Fakat ne olursa olsun, bn Arabî için önemli olan, "nefsine zulmeden"in sırf hayret makamında bulunmasından ötürü en yüksek mertebeyi i g l etti i kavramıdır. Kolaylıkla görü-

lece i üzere bunun, Nûh'un "zâlimlerin gitgide dalâletlerini (= *a kınlıklarını*)" arttırması i-

çin All h'a yalvardı ı âyetin son yarısının yorumunda önemli rolü olmaktadır.

Bu âyetin standart yorumunun, Nûh'un ilâhî gazabı inatçı putperestlerden (*mü riklerden*) olu an en kötü topluluk

üzerine dâvet etmesi mâhiyetinde olmasına kar ılık, yukarıdaki anlayı a göre Nûh en yüksek tabakayı olu turan insânların hayretini daha da arttırması için Al-l h'a yalvarmaktadır.

Tamâmen aynı dü ünü tarzı içinde bn Arabî, All h'ı ve O'na samimî olarak inananları bo yere aldatma a kalkı an günahkâr toplulu u All h'ın nasıl mahvetti ini tasvîr eden (II/20) âyetinde hayretin pek canlı bir tasvîrini bulmaktadır. Bu topluluk üzerine koyu bir karanlık inmi tir. Zaman zaman korkunç gök gürlemeleri duyulur, ve bir im ek çekmesi bunların "gözlerini âdetâ körle tirecek gibi olur". Ve bunlar "ortalık aydınlandıkça yürürler; karanlık bastıkça durakalırlar".

Bu âyet, bn Arabî'nin yorumunda, ekseriyetle anla ılanından tamâmen farklı olan yeni bir mânâ kazanmaktadır. bn Arabî, her ne kadar bu âyeti herhangi bir açıklamada bulunmaksızın kaydetmekle yetiniyorsa da bununla ifâde etmek istedi inin, bunun kendi "hayret"

nazariyesini desteklemek üzere delil olarak göstermek oldu u apaçıktır. Üstâdı adına K ânî bunu u ekile açıklamaktadır165:

163 Bk. Afîfî, Fusûs erhi. S. 40; Fusûs, s. 56/72-73.

164 Bk. Kur'ân: XXXVIII/47.

165 K ânî, Fusûs erhi, s.56.

Bu âyet toplulu un hayretini tasvîr etmektedir. Buna göre Ahadiyyet ı ı ı tezâhür etti-inde bunlar "yürürler", yâni All h'ın gerçek hareketi ile ilerlerler; ve ortalık kararıp da All h

perde arkasında gizli kalınca ve (*Ahadiyyet yerine de*) Kesret ortaya çıkınca görü -

leri körle ir ve hayrete gark olurlar.

Bu hayret zorunlu olarak dairesel bir hareket eklini alır. bn Arabî'nin dedi ine göre

"hayrete dûçar olan kimse bir daire çizer"166. Bu zorunlu olarak böyledir, çünkü böyle bir in-sânın "yürüyü ü" ilâhî tecellî dairesinin tıpkısını yansıtır. Hakk'ın kendisi de, ilk Ahadiyyet hâlinden hareket ederek somut varlıklar mertebesine nüzûl edip sonuçta gene ilk ba taki

Lâtaayyün'e yükselmesi bakımından, ortaya, dairesel bir hareket koymaktadır. Hayret mertebesindeki insân da aynı daireyi çizer, zîrâ "All h ile (*mâ All h*), All h'dan (*anillâh*), All h-

'a do ru (*ilâll h*) yürür ve ileriye do ru hareketi de All h'ın kendi hareketi ile özde olur"167.

bn Arabî bu hareketin ***kutup*** adını verdi i bir mil, ya da bir ***merkez*** etrafında döndü ü-

nü ve bu kutbun ya da merkezin All h oldu unu söylemektedir. Ve insân da merkez etrafın-da bir daire üzerinde döndü üne göre ister Vahdet isterse Kesret hâlinde bulunsun, All h'a olan uzaklı ı hep aynı kalmaktadır. Ba ka bir deyimle, insân Hakk'a ister ilk Vâhidiyyet'i yönünden, isterse sonsuz sayıda somut e yâ sûretinde çe itlilik kazanması (*yâni Kesret*) yönündan nazar etsin, ***bizâtihî Hakk'*** dan dâima aynı uzaklıkta kalmaktadır.

Tersine olarak, nazarı perdeli oldu undan gerçe i göremeyen bir adam ise "do ru bir yol boyunca yürüyen bir adamdır". Böyle bir kimse All h'ın kendinden uzakta oldu unu

vehmeder ve All h'ı uzaklarda arar. Kendi vehmi onu hayâl kırıklı ına u ratır ve vehmetti i All h'a eri mek için bo yere çırpınır. Böyle bir kimse için "...dan" (arapça: ***min***, yâni ba langıç noktası) ile"...ya" (arapça: ***ilâ***, yâni en son hedef) arasında tabiîdir ki sonsuz bir uzaklık mevcûddur. Ba langıç noktasının kendinden çok uzakta oldu unu vehmeden o kimsenin kendisi ile o nokta arasındaki uzaklık da, kendisini All h'dan ayıran uzaklık olarak dü ündü-

ü mevhum bir uzaklık olmaktadır. Bütün All h'a yakla mak arzusuna ra men böyle bir kimse, önünde sonsuza kadar uzanan do ru yolda yürüdükçe O'ndan daha da uzakla ır.

Bir daire üzerinde yürüyen bir adam ile bir do ru çizgi üzerinde ilerleyen bir di eri mi-sâli aracılı ıyla böylece formüle edilmi olan bu dü üncenin bizzât kendisi de ola anüstü bir derinli i haizdir. Bununla beraber yukarıda sözü edilmi olan Kur'ân âyetinin bir te'vîli olarak bu, hiç ku kusuz, konumuzun içeri ine tamı tamına tek bül etmemektedir. Kendine has yorum biçimini bn Arabî, kendi tezi için nihaî bir delîl ve bedâhat olarak zikretti i168 di er âyetlere de uyguladı ı zaman Kur'ân'ın te'vîlindeki böylesine geni bir serbestî daha da belirgin bir biçimde göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi (LXXI/25) âyeti olup bu, "nefislerine zulmedenler" ile ilgili âyetten hemen sonra gelmektedir. Meâli öyledir: "Bunlar (*yâni zâ-*

limler) günahlarından (*yâni* ***hatî'ât****'larından*) dolayı sularda bo uldular ve ate e atıldılar. O

zaman kendileri için All h'dan ba ka bir yardımcı bulamadılar".

Hatî'ât kelimesi "yanlı lar" ya da "günahlar" anlamında olup hatânın ço uludur; Arapça

HT' (ha-ta-a), yâni "yanlı lık yapmak", "bir hatâ ya da suç i leme" anlamındaki kökten tü-

remektedir. Bu, belirli bir anlamı olan ve bu anlamla sık sık kullanılan bir kelimedir. Bununla beraber bn Arabî bu etimolojiyi hiç göz önüne almaksızın bunu "çizgiler (***hat***'lar) çekmek", "hudutlarını çizmek" anlamına gelen ***HTT*** (ha-ta-ta) kökünden türetmektedir. Bu i'tibârla "günahlarından" anlamına gelen ***min hatî'atihim*** kelime grubuna "onlar için ahsen 166 Fusûs, s. 56/73/64/**I**-297.

167 K ânî, Fusûs erhi, s. 56.

168 Fusûs, s. 57/73/70-75/**II**-2 ilâ 8.

mâlik oldukları eyler olarak hudutları çizilmi olanlardan dolayı" gibi bir anlam kazandırıl-mı olmaktadır. Ve bu da bn Arabî için "bunların kendi ki isel taayyünâtından", yâni "her kimsenin kendi ***ego***'sundan (***nefs***'inden)" ba ka bir ey de ildir.

"Ego'ları yâni nefsleri dolayısıyla", yâni bunların nefsleri zâten taayyün etmi oldu undan, bunların mânevî ***fenâ*** makamına yükselebilmelerinden önce bir defa ummânda "bo ulmaları" gerekir.

bn Arabî, içinde bo ulmak gereken bu ummânın Mârifetull h'ı (= *All h hakkındaki yüce ilmi*) remzetti ini ve bunun da "hayret"den ba ka bir ey olmadı ını ifâde etmektedir. Bu hususda K ânî de unları söylemektedir169:

(*Bu "hayret"-"ummânı"*) her eyi istilâ etmi olan ve kendisini çe itli sûretlerde izhâr eden Vâhidiyyet ummânıdır. Bu, Vâhid-i Mutlak'ın her eyde belirli ve somut bir sûret içinde zâhir olmasına kar ılık bütün olarak (*gene de*) belirsiz

kalmasından dolayı hayrete dü ürücü'dür.Bu (*kezâ*), (*aynı anda*) hem lâataayyünü (= *belirsizli i*) ve hem de taayyünü (= *belirlili i*) dolayısıyla hayrete dü ürücüdür.

Âyetin "ate e atıldılar" meâlindeki kısmı için bn Arabî, sâdece, bu yanmanın bunlar da-ha ummânın içinde iken vuku buldu unu söylemekle yetinmektedir. Bunun anlamı gene K ânî tarafından öyle açıklanmaktadır170:

(*Burada*) "ate "den kasıt O'nun Vechi'nin, "Mârifetull h" ve ***Gerçek Hayat*** Ummânı'nın tam ortasında, bütün belirli ekilleri ve a'yân-ı sâbiteyi yakıp yok eden azamet Nûr'una duyulan a kın ate idir. Ve bu Gerçek Hayat öyledir ki her ey onunla hayat bulur ama aynı anda da mahvolur. Hayat ve Mârifet ile "bo ulmak" ve "yanmak"dan ve aynı anda da hem ***fenâ*** ve hem de ***bek*** bulmayı görmenin sebep oldu u hayretten daha büyük bir hayret mak mı da olamaz!

Böylelikle "...bunlar kendileri için All h'dan ba ka hiçbir yardımcı da bulamadılar" çün-kü All h, bu hakîm kimselere ***Zâtı*** ile tecellî etti i vakit bunların hepsi de yanıp kül oldular; ve onlara kendileri için yegâne "yardımcı", yâni onlara yegâne hayat verici olarak All h'dan ba ka hiçbir ey kalmadı. Orada onlara yardım edici olarak yalnızca All h bulunuyordu; ve onlar da O'nda ebediyyen mahvolmu oldular (yâni ***All h'ın Zâtı'nda fenâ'ya eri tiler***). Onların All h'da fenâ bulmaları (yâni ***Fenâfillâh*** makamına eri meleri) aslında onların O'nda hayat kazanmaları, ***All h ile bâkî*** olmaları (*yâni* ***Bek billâh*** *makamına eri meleri*) idi. Buna göre ***fenâ*** makamı ***bek*** makamının arka yüzü mesâbesindedir.

E er All h onları ummânda mahvedecek yerde bo ulmaktan kurtarıp da Kevnîyât'ın kı-

yısına gerisin geriye yollasaydı, yâni onları takayyüd (*kayıtlanma*) ve taayyün (*belirlenme*) âlemine geri döndürseydi, onlar böylesine yüce bir makama eri mi olamayacaklardı; yâni onlar uûn-ı kevniye'de (= *realitelerin tabiî âleminde*) ya amak ve vehmettikleri kimlikleri dolayısıyla da All h'dan perdeli olmak durumunda bulunacaklardı.

bn Arabî bütün bunların ancak belirli bir görü açısına göre171 do ru oldu unu kaydetmektedir. Daha kesin bir dille ifâde edilirse aslında ne "bo ulma", ne "yanma" ve ne de 169 K ânî, Fusûs erhi, s.57.

170 idem.

171 Yâni bütün bu mertebe farklarının vücûd buldu u lâhî simler'in görü açısından.

"yardım" söz konusudur; çünkü, ba langıçdan sona kadar, her ey All h'a ait olup All h'la-dır; yalnız bu kadar da de il; her ey ***All h***'dır.

Kur'ân'da (LXXI/27) âyetinde Nûh, All h'a öyle hitâb etmektedir: " üphe yok ki, e er Sen onları bırakacak olursan onlar kullarını dalâlete dü ürürler (*do ru yoldan saptırırlar*) ve onlar ancak fâcir ve kâfir çocuklar do ururlar".

bn Arabî'ye göre172 "...kullarını dalâlete dü ürürler..." ifâdesi: "kullarını hayrete dûçâr ederek onları kulluk mak mından uzakla tırırlar ve onları böylece hâl-i hâzırda gözlerine perdeli olan gerçek makamlarına yâni Rabb mak mına sürüklerler. E er bu vâkî olacak olursa, kendilerini kul olarak dü ünenler artık kendilerine Rabb nazarıyla bakarlar" anlamındadır. Buradaki hayret için K ânî bunun gerçek bir hayret de il, fakat " eytânî bir hayret" ol-du unu ifâde

etmektedir. Herhâlde bu mubalâ alı olsa gerektir. Çünkü bn Arabî (*zâhiren*)173

evvelkisiyle aynı cinsten bir hayretten bahsetmektedir. Onun burada i âret etmek istedi i ey, Vücûd Sırrı'nı bilenler e er ahâliyi e itip idâre etme e bırakılacak olurlarsa sonunda ahâlinin, aslında, kendi kendilerinin hakkında dü ündükleri gibi yalnızca kul olmayıp aynı zamanda da Rabb oldukları keyfiyetinin bilincine (*büyük bir hayret içinde*) eri ebilmelerinin mümkün oldu udur,

bn Arabî'nin söz konusu âyetin son kısmı olan: "...ancak fâcir ve kâfir çocuklar do ururlar" hakkında ileri sürdü ü te'vîl öncekinden daha da a ırtıcıdır. Yalnız urasını hatırda tutmamız gerekir ki bu te'vîl sa duyu için çok a kınlık verici dahi olsa bile bn Arabî'nin anlayı ına göre tamâmen do al ve â ikârdır.

Bu âyette geçen arapça ***fâcir*** kelimesi, anlamı üzerinde ittifak edilmi Kur'ân'î bir terim olup "gayrıme rû i yapmak, yâni günah i lemek" anlamındakı ***FCR*** (fe-ce-re) kökünden tü-

remi tir. bn Arabî ise bunu "su için dı arı çıkacak yer yol ya da mahreç açmak" anlamındaki bir ba ka ***FCR*** kökünden türetmektedir. Ve bu da, buradaki özel anlamı dolayısıyla, "izhâr eden bir kimse"ye delâlet etmektedir. Yâni bn Arabî'nin görü ünü daha bâriz bir ekilde yansıtan bir deyimle ***fâcir***, Hakk'ın tecellîgâhı olması hasebiyle Hakk'ı izhâr eden bir kimsedir.

Âyette geçen arapça ikinci kelime "All h'a kar ı nankör, yâni inancı olmayan kimse" anlamındaki ***kâfir*** kelimesinin daha kuvvetli ifâdesi olan ***kâffâr*** kelimesidir. Fakat daha önce de görmü oldu umuz gibi, bn Arabî bu kelimeyi yalnızca etimolojik anlamı bakımından yâni "örtmek" anlamında

telâkki etmektedir. Buna göre de ***kâffâr***, "nankör" ya da "inançsız"

birine de il de kendisinin somut (*mü ahhas*) sûretinin perdesi altında Hakk'ı "örten", "Perdeleyen" bir kimseye delâlet etmektedir.

Bundan ba ka ***fâcir*** ile ***kâfir***'in farklı iki ki i olmayıp tek ve aynı bir ahıs oldu unu da unutmamak lâzımdır. Bu i'tibârla âyetin bu kısmının anlamı una delâlet etmektedir: "Bunlar o türlü kimselerdir ki, aynı anda, hem perdelenmi olanı izhâr ederler hem de zâhir olanı perdelerler". Bunun bir sonucu olarak da bu hârikulâde mü âhedeye mazhar olanlar, do al olarak, ***"hayret"*** e dûçâr olurlar.

172 Fusûs, s. 58/74.

173 Yazar burada hatâ etmektedir. Söz konusu hayret, rûhunda tecellî eden bir mistik tecrübenin do urdu u rahmânî bir hayret de il üçüncü ahısların uyandırdıkları nefsânî bir hayrettir. Bu bakımdan eytânî bir hayrettir. Zî-

râ bu kabil bir hayrete dûçâr olanlar fenâ ve bek mertebelerini bizzat ya amadıkları için yalnızca kendi vehim ve kuruntularının etkisi altında bulunmaktadırlar ki bunlar da eytânîdir. (*Çevirenin notu*).

Gerçi böyle bir "hayret"e dûçar olmak da zâten gerçek "Mârifet"e eri mek için ilk adım-dır. Ve buradaki "hayret"in de metafizik bir temeli vardır. A a ıda bu keyfiyeti, bn Arabî'-

nin kendi tasvîrine sâdık kalarak, daha nazarî (= *teorik*) bir tarzda göz önüne alaca ız.

Her eyden önce üzerinde durmamız gereken husus, bn Arabî'nin dünyâ görü ünde, bü-

tün âlemin Hakk'ın tecellîgâhı (= *tecellî etti i yer*), ve bunun sonucu olarak da âlemdeki bü-

tün e yâ ve hâdisâtın da aslında Hakk'ın kendi kendini sınırlandırmaları oldu udur. Bu i'tibârla Vücûd (*yâni Varlık*) âleminin gerçek sûretini, aslında bunun "zıtların bir terkibi" ol-du u keyfiyetinin dı ında idrâk etmek mümkün de ildir. Biz âlemin gerçek mâhiyetini ancak, bütün zıtlıkları aynı anda tasdik etmekle anlayabiliriz. Ve "hayret" de, bütün zıtlıkların aynı anda mevcûdiyetini kabûle zorlanmamız dolayısıyla idrâkimizde do an izlenimden ba -

ka bir ey de ildir.

bn Arabî zıddiyyetin temel ekillerinden bazılarını ayrıntılı bir biçimde tasvîr etmektedir. Ve bu " ***coincidentia oppositorum*** = zıtların çakı ması" olayı hakkında verdi i açıklama da kendi dünyâ görü ünün birçok önemli noktasını aydınlatması bakımından büyük bir de e-ri ve önemi haizdir. Biz burada zıddiyyetin en temel iki eklini göz önüne alaca ız.

Bunlardan birincisi174, ***bâtın*** ile ***zâhir*** arasındaki ba ıntıda ortaya çıktı ı vechile âlemdeki e yânın mâhiyetinde saklı olan zıddiyyettir. Meselâ " nsân" tanımlanmak istenildi miydi, bunun tanımında hem bâtını ve hem de zâhiri terkîbetmek gerekmektedir. Genellikle kabûl edilmi olan: " nsân akıllı bir hayvandır" meâlindeki tânım da böyle bir terkîbin eseridir; çünkü "hayvan" insânın "zâhirini", buna kar ılık "akıllı olmak" da onun "bâtınını" temsil etmekte, yâni birincisi cisme, ikincisi ise cismi yöneten rûha i âret etmektedir. Bir insân rû-

hundan soyutlanırsa o artık bir "insân" olmaz, bu takdirde o olsa olsa tıpkı bir ta ya da tahta parçası gibi insâna

benzeyen bir sûretten ibâret kalır. Mecâzî mânâda kullanılması dı ında, böyle bir sîret de "insân" ismine müstahak olamaz.

Tıpkı insânın, ancak rûhunun cesedinin içinde oldu u müddetçe insân olabilmesi gibi â-

lem de ancak ***Gerçek Olan***'ın yâni ***Hakk***'ın âlemin dı sûretinin içinde oldu u müddetçe â-

lemdir.

Âlemin çe itli sûretleri (*sûret olarak*) içlerinde Hakk bulunmadıkça asl mevcûd olamazlar. Bu i'tibârla, nasıl ki rûh kavramı, biz insânı gerçek ve ya ayan bir kimse olarak anladı ımız sürece, insânın tanımını olu turmaktaysa, ulûhiyyet kavramı da mecâzî olarak de il kelimenin gerçek anlamıyla, âlemin tanımına zorunlu olarak girmek zorundadır.

Bundan ba ka, Gerçek Olan yalnızca âlemin ***bâtını*** olmayıp onun ***zâhiri*** de Gerçe in ta kendisidir; çünkü âlemin ***zâhiri***, önce de görmü oldu umuz vechile, aslında tecellî sûretleridir. Bu bakımdan âlemin ***bâtını*** ile ***zâhiri***'nin her ikisinin de ulûhiyyet ile ilgili olarak tanımlanması gerekir.

Bu noktayı tesbit ettikten sonra bn Arabî bâtının ve zâhirin ***senâ***'larının acâyib mâhiyetini tasvîr etme e ba lamakta ve: "Nasıl ki insânın zâhirî sûreti kendine has dil ile kendi i-

çindeki nefsini senâ ediyorsa, âlemin çe itli sûretleri de All h'ın özel tasarrufu aracılı ıyla âlemin bâtınî nefsini aynı tarzda senâ ederler" demektedir. Acaba insânıın cismânî sûreti 174 Fusûs, s. 48/69.

kendi içindeki nefsini kendine has dil ile nasıl senâ etmektedir? Bu, K ânî tarafından u ekilde açıklanmaktadır175:

nsânın cismânî sûreti: hareketleri, kendine has özellikleri ve olgunlu unun tezâhürleri aracılı ıyla nefsi senâ eder. (*Bunun niçin bir "senâ" oldu unun sebebi ise udur*). nsânın cismânî uzuvları, e er nefs olmasa, ne hareket edebilen ve ne de idrâk edebilen cansız nesnelerden ba ka bir ey de ildir; bundan ba ka cismânî uzuvlar cömertlik, elaçıklı ı, â-

licenaplık, utanç hissi, cesâret, sadâkat, dürüstlük, v.b... gibi hasletleri haiz de ildirler. Ve senâ etmek de (*bir eyin ya da bir kimsenin*) iyi taraflarını zikretmekden ba ka bir ey olmadı ına göre cismânî uzuvlar da fiiller aracılı ı ile nefsin hasletlerini ifâde ederek nefsi senâ etmi olurlar.

Tıpatıp aynı ekilde, âlemin çe itli sûretleri de âlemin bâtınındaki nefsi (*yâni âlemi istilâ eden Gerçek'i*) buna has özelliklerle, olgunlukla yâni ondan çıkıp gelen her eyle "senâ"

ederler. Bu i'tibârla âlem " ***bâtını***"nı " ***zâhiri***" aracılı ıyla senâ eder.

Bununla berâber bizler, âlemin bütün sûretlerini ku atabilen bir ilme sâhip olmadı ımızdan, ço u kere bunun farkına varmayız. Bu âlem ümûl "senâ"nın dili, "tıpkı bir tür-kün bir hindûnun dilini anlamaması gibi"176 bizim için anla ılmaz kalır. Bu olayın çeli kili mâhiyeti âlemin "zâhiri"nin âlemin "bâtını"nı senâ etmesinde, daha do rusu "zâhir" ile "bâtın"ın her ikisinin de, mutlak olarak, Hakk'ın kendisi'den ba ka bir ey olmadı ı keyfiyetinde saklıdır.

Buradan, senâde bulunan (***müsnî***) ile senâda bulunulanın (***müsnâ***'nın), eninde sonunda, aynı oldu u sonucuna varırız.

imdi tasvîr etmi oldu umuz ve zâhirî olarak biribirine zıt iki sûret içinde kendi kendisine senâda bulunan Hakk keyfiyeti, Hakk'ın be er tarafından çok daha derin ve çok daha genel bir keyfiyet olan ***"coincidentia oppositorum = zıtlıkların çakı ması"*** eklinden ba ka bir tarzda idrâk edilmesinin mümkün olmadı ı keyfiyetini tasvîr eden somut bir misâldir. bn Arabî görü ünü desteklemek üzere, IX. yüzyılda Ba dat'da ya amı sôfîlerden Ebû Saîd el-Harrâz'ın me hûr bir sözünü zikretmektedir: "All h ancak zıtları terkîb etmekle bilinebilir"177.

Kendisi dahi Hakk'ın pekçok vecihlerinden biri ve pekçok dillerinden biri olan Harrâz, All h'ın ancak zıtlıkların terkîb edilmesiyle tanınabilece ini söylemektedir. Böyle olunca Hakk "Ba langıç Olandır (***Evvel****'dir*)" ve "Son Olandır (***Âhir****'dir*)"; "Zâhir Olan" ve "Bâ-

tın Olan"dır. O zâhir olarak ortaya çıkan "Bâtındaki Zât"dır; aynı zamanda da O, kendini izhâr etti i anda kendini bâtınen perdelemi Olan'ın Zâtı'dır.

Hakk'ı, Hakk'ın kendinden ba ka, gören kimse yoktur ve Hakk'ın kendisine perdeli oldu-u kimse de yoktur. O, kendini kendine izhâr eden ***Zâhir***'dir; ve kezâ O, kendini kendine perde kılan ***Bâtın***'dır. Ebû Saîd el-Harrâz'ın ya da mümkün di er bütün varlıkların isimleriyle anılan hep Hakk'dır.

Zâhir "Ben" dedi i vakit ***Bâtın*** bunu yalanlar. ***Bâtın*** "Ben" dedi inde de ***Zâhir*** bunu yalanlar. Ve bu husus her zıt çift için aynıdır. (*Her hâl için*) konu an ***Bir***'dir ve O'nu dinle-yenin de aynıdır. Bu, Peygamber'in: "... ve nefislerinin onlara söyledikleri..." eklindeki beyânına dayanmaktadır. Â ikâr olarak burada nefis hem konu an ve hem de aynı zamanda konu tu unu i iten ve söyledi ini bilendir. Bütün bunda, de i ik vechelere bü-

175 K ânî, Fusûs erhi, s. 48.

176 idem.

177 Fusûs, s. 64/77/75-76/**II**-13 ve 14.

rünmesine ra men, Zât Bir'dir. Hiç kimsenin bunu bilmemesine imkân yoktur. Çünkü herkes, Hakk'ın bir sûreti olmak hasebiyle nefsinde bundan haberdardır.

Üstâdın temel tezinin bu noktasıyla ilgili olarak K ânî, varlı ın kayna ı ve temeli ba-kımından her eyin Hakk oldu unu ve âlemdeki bütün e yânın aynı ***Zât***'ın büründü ü çe itli sûretlerden ba ka bir ey olmadı ını hatırlatmaktadır. Olaylar Âlemi'nin (***Âlem-i***

Kevniyye'nin) bu derecede mütenevvî olması keyfiyeti ise yalnızca lâhî simler'in, yâni lâhî tecellî sûretlerinin kesretinden (*çoklu undan*) ileri gelmektedir.

Hakk'dan ba ka hiçbir ey mevcûd de ildir. Yalnız O, ***vûcub*** hassalarının ***imkân*** hassalarına olan izafî üstünlü üne ya da tersine ***imkân*** hassalarının ***vücûb*** hassalarına olan izafî üstünlü üne uygun oldu u kadar simler'in zâhiren ortaya çıkmaları ya da bâtınen gizli kalmalarına da uygun olarak zıt sûretlere ve farklı vechelere bürünür; ve bu da bazı eylerde rûhun, di er bazı eylerde ise maddenin üstünlü ü demektir178.

bn Arabî'nin: " ***Zâhir*** Ben dedi i zaman ***Bâtın*** bunu yalanlar ..." eklindeki beyânıyla ilgili olarak K ânî u açıklamayı yapmaktadır:

lâhî simler'in her biri kendi anlamını te'yid eder; fakat onun te'yid etti i ise hemen daha o anda kendine has anlamını

te'yid eden zıt bir sim tarafından red (*ve inkâr*) olunur. Bu i'tibârla, âlemin bir parçası kendine has özelli i izhâr etmekle kendi benli ini (***enâniyyet***'ini) te'yid etmekte, fakat bunun zıddı da hemencecik bu te'yid edilmi olanı inkâr ederek kendine has olan ve öncekinin izhâr etti ine zıt olan bir özellik izhârıyla bu berikinin ifâdesini hükümsüz kılmaktadır.

Bu ekilde ikisinin her biri kendi tabîatında ne varsa onu ilân etmekte ve di eri de ona (*menfî bir tarzda*) cevap vermektedir. Fakat ilân eden ile cevap veren (*aslı i'tibâriyle, zât i'tibâriyle*) tek ve aynı eydir. Buna bir misâl te kil etmek üzere bn Arabî "onların nefislerinin kendilerine söylediklerine de cismânî uzuvlarının (*herhangi bir fiil i lememi olsalar bile*) ***gerçekte*** ne yaptıklarına da" tamâmen ârif olan All h'ın insânların i ledikleri günahlar hakkındaki ilmine i âret etmektedir. Bu do rudur, zîrâ zaman zaman her insân kendi kendine (*kötü*) bir ey yapmak istedi ini ve buna niyet etti ini söyler de ba ka bir sâik dolayısıyla bundan alıkonulur. Bunun gibi bir hâlde insânın kendisi nefsinin kendine söyledi i eyin dinleyicisi olur ve icraat bakımından tereddüde dü tü ü vakit de nefsinde faaliyet gösteren zıt hassaların bilincine sâhip olmu olur.

Böyle bir anda insân, aynı anda, hem konu an hem dinleyen olur ve, gene aynı anda, hem emreden hem de yasaklayan olur. Üstelik insân bütün bunlara ârifdir de! Ve derûnî aslının (*yâni rûhunun, zâtının*) tek ve aynı olmasına ra men akıl, vehim, nefret, arzu, vb... gibi fiilleri yönetici unsurların ve melekelerinin kuvveti aracılı ıyla insân nefsinde bütün bu zıt hassaları izhâr ve cem' etmektedir. Böyle bir insân, simler'den ileri gelen zıt vecheleri ve hassaları itibâriyle (*ezelî ve ebedî olarak* ***Bir ve Tek*** *olan*) ***Hakk***'ın bir sûretidir.

Aynı durum ***Tabîat*** bakımından da mü âhede olunabilir. bn Arabî i e bir soru sormakla ba lamaktadır179: "Men et-tabîa' ve men ez-zâhir minhâ?" (*Kimdir tabîat ve kimdir O'ndan*

görünen?). Fakat her eyden önce bu ifâdenin acâyib içeri ine dikkat edilmesi gerekir; öyle ki bn Arabî burada "mâ?" (*nedir?*) deyecek yerde ahsa delâlet eden "men?" (= *kimdir?*) 178 Fusûs, s. 64/77/75/**II**-12.

179 Fusûs, s. 67/78/80/**II**-26.

eklini kullanmaktadır. Ba ka bir deyimle burada, â ikâr olarak, Tabîat'a bir ahsiyet atfedilmi olmaktadır.

Ne olursa olsun bu beyân meâlen: "Tabîat kimdir ve ondan görünen kimdir?" diye tercüme edilmelidir. K ânî, bu anlamda Tabîat'ın, ***Hakk***'ın bâtınî gerçe i olan ***Bir***'in (***Vâ-***

hid'in) genel bir taayyün aracılı ıyla kendi kendisini kayıt altına alması anlamına geldi i ve

"ondan görünenin" de biribirlerine zıt hassaları haiz tabiî (*yâni fizikî ve ahsî*) e yâya delâlet etti i mutâlâasındadır. Ve bu anlamdaki Tabîat ile ondan vucûda gelen çe itli e yânın her ikisinin de eninde sonunda Hakk'ın bâtınî gerçe i olan lâhî Ahadiyyet'in kendisi oldu unu eklemektedir.

Prof. Afîfî daha da ileri giderek Tabîat kelimesiyle tam olarak neye delâlet edildi ini tesbit etme e çalı maktadır180. Bununla ilgili olarak da Tabîat'ın All h'ın bir ba ka ismi ol-du unu ileri sürmekte ve bunu, hem unsûrî ve hem de gayrı unsûrî eyleri ihtivâ eden Vücûd Âlemi'nin bütünü içine yayılmı olan evrensel (*âlem ümûl*) bir kudret olarak telâkki etti imiz zaman Tabîat'ın anlamına en fazla yakla mı olaca ımızı savunmaktadır. Bu ekilde kavranan Tabîat, Afîfî'ye göre, biri felsefî ve di eri de tasavvufî olmak üzere ayrıca iki dü-

zeyde daha kavranabilir. Felsefî bakımdan Tabîat her varlı a sıfatlarını ve özelliklerini veren ya da her eye kendisine has bir "tabîat", bir "mâhiyet" veren ve bunu yaparken de kendisi herhangi bir azalmaya veyâ de i meye mâruz kalmayan kudrettir. Tasavvufî olarak da Ta-biat ***Mûcid*** isminin sûretinde kendisi'ni izhâr etti i ekliyle ***Zât-ı lâhî*** dir. Bu anlamda, Vücûd âleminde görünen her eyin men ei bu "Tabîat"tır ya da tercihen vücûda gelen her eyin, ortaya çıkanlarla artmı olmayan ve zâhir olmayanlarla da eksilmi olmayan Tabîat'ın kendisi oldu unu söylememiz gerekir.

Bu, bn Arabî'nin u beyânını açıklamakadır181:

Meydana gelen ondan (*yâni Tabîat'dan*) farklı bir ey de ildir; ve, öte yandan, Tabîat da kendisine atfedilen hassalardan (*yâni ba kasına ait olmayan ve kendine has bir özelli i haiz olan belirli bir sûretten*) ötürü ortaya çıkmı olan eyin aynısı de ildir. Buna göre meselâ bu ey so uk ve kurudur da u ey sıcak ve kurudur. Her iki ey de (*ortak*) kuru-luk vasfında "birle mekte" fakat (*so ukluk ve sıcaklık gibi*) ba ka vasıflarda "ayrılmaktadırlar". Birle tiren ey Tabîat'dır ve yalnız o de il. Tabîat olu vechesi bakımından, (*Hakk'ın*) Zât'ının aynısıdır. Buna binâen Tabîat âlemi bir aynada yansıyan pekçok sûretten, ya da diyebilirz ki pekçok aynada yansıyan sûretten ibârettir.

"Bâtın" ile "Zâhir" arasındaki ba ıntıya yakın olarak Vâhid ile Kesret (*Bir ile Çok*) arasında çeli kili bir ba ıntı vardır. Bu iki cins çeli kili ba ıntı, temelde, tek va aynı bir eydir.

Zîrâ Hakk'ın (*ya da âlemin*) Vâhid ve lâkin Kesret, Kesret ve lâkin Vâhid hâlinde bulunması hükmü tamâmen, imdi tasvîr edildi i gibi, âlemdeki sonsuz sayıda çe itli ve zıt e yânın Hakk olan Tek Bir Varlı ın çe itli kevnî sûretlerinden ba ka bir ey olmadıkları keyfiyetinden ortaya çıkmaktadır. (*Zâhirî*)

fark her hâl için bizim biraz farklı bir görü açısından hareket etmemizden kaynaklanmaktadır.

imdi göz önüne alaca ımız ikinci ba ıntıyla ilgili olarak bn Arabî biri matemetik, di-eri de ontolojik olmak üzere iki açıklama vermektedir. Biz meselenin matemetik vechesinden ba layaca ız.

180 Afîfî, Fusûs erhi, s. 53.

181 Fusûs, s. 69/79/81/**II**-26.

65

Vâhid'in e yânın kesretinde zâhir oldu u, ve kesret hâlindeki e yânın da en sonunda Vâhid'e yâni Hakk'a ircâ olunabildi i temel keyfiyetinin bünyesi matematikte bütün sayıların asıl kayna ı olan "bir" ile sayılar arasındaki kar ılıklı ba ıntıların yapısıyla özde tir.

(*Matematikte*) "bir" (*yâni vâhid*), bilinen diziler hâlinde di er sayıları üretir. Böylece

"bir" di er sayılara vücûd verir. Di er sayılar ise "bir"i bölü ürler; ve bunlar arasındaki yegâne esaslı fark da (*hâlen mevcûd*) bir sayı olan bir "sayı"nın ancak sayılabilen bir ey(*in varlı ı*) aracılı ıyla böyle oldu udur182.

Evvelce görmü oldu umuz vechile tek ve biricik olan ***Zât***'ın Varlı ın somut kayıtları ve çe itli mertebeleri aracılı ıyla çe itlenmesi, sonsuz girift bir karma a hâlinde gözlenebilen e yânın ve olayların sebebini te kil etmektedir. Bununla beraber, bu olayın temel bünyesi tümüyle basittir. bn Arabî'nin dedi i gibi, bu tıpkı, sonsuz sayılar dizisinin "bir" sayısından hâsıl olması gibidir. Bu bakımdan matematik "bir" bütün sayıların nihaî kayna ı olup sayılar da "bir"in tecellî etti i çe itli ekillerden ba ka bir ey de ildir.

"Bir"in kendisini bir sayı olarak addetmemek gerekir. O, bütün sayıların kayna ı ya da tabanıdır. Her sayı (*tıpkı, âlemdeki bütün e yânın çe itli tecellî sûretlerinde kendi kendisini tekrârlayan (**Mütekerrîr**) **Zât-ı Vâhid**'in183 eserleri olması gibi*) "bir"in tekrârıyla vücûda gelen kevnî bir sûretidir. Burada önemli olan husus "bir"in tekrârıyla böyle meydana gelen bir sayının yalnızca bir'lerin bir yı ını olmayıp ba ımsız bir gerçek olu udur. Meselâ "iki" sayısı K ânî tarafından u türlü açıklanmaktadır184:

"Bir" ba ka bir sûrette tecellî etti miydi185 buna "iki" denir. Ama "bir"in bizâtihi bir sayı olmamasına kar ılık "iki", "bir" ve "bir"in biraraya getirilmesi i leminin bünyesinin ve biraraya getirme i leminin sonucu olan ve kendisine "iki" denen nesnenin de gene "bir"

sayı olmasına dikkat etmek gerekir. Böylece buradaki esas sûret bir'dir, madde bir'dir ve biraraya getirilen iki "bir" de gene bir'dir, yâni bu kendini Kesret (*çokluk*) hâlinde izhâr eden "bir"dir. Böylelikle "bir" iki farklı sûrette tecellî ederek "iki" sayısını hâsıl etmektedir. Aynı ey "bir", "bir" ve "bir"in biraraya getirilmesi demek olan "üç" sayısı için de do rudur; ve bunun tekli inin mâhiyeti ve yapısı da tıpkı "iki" hâlinde oldu u gibidir.

u hâlde bütün sayıların her biri kendine has taayyününe (*belirleni ekline*) ve sayılar dizisinda i gal etti i özel sırasına uygun olarak "bir"in tecellî etti i bir sûrettir.

Bu sûretle vücûda getirilmi olan sayıların hepsinin ***hak ik-i mâkûle*** yâni Akıl yardı-

mıyla idrâk edilen gerçekler oldu una ve bunların zâhirî âlemde mevcûd olmadıklarına ö-

nemle i âret etmek gerekir. Bunlar yalnızca bizim zihnimizde mevcûddurlar. Bunlar zâhirî âlemde ancak sayılabilir

nesnelerde mevcûd oldukları müddetçe mevcûd olurlar. Bu da yukarıda sözü edilen paragrafta bn Arabî'nin bir "sayı"nın ancak sayılabilir bir ey aracılı ıyla kuvveden fiile çıktı ını söylemesiyle anlatılmak istenen ey olmalıdır. Ve bu durum da tıpa-tıp Vücûd âleminin ontolojik yapısına tek bül etmektedir.

182 Fusûs, s. 64/77/77/**II**-17.

183 Parantez içindeki ifâde K ânî'ye aittir; s.65.

184 K ânî, Fusûs erhi, s.65.

185 Burada matematik "bir"in ço almasının tıpkı Hakk'ın Kesret'teki tecellîsi gibi "tecellî" olarak tasvîr olundu u dikkat çekicidir.

K ânî'nin tefsirinde "sayılabilen bir ey" (= ***ma'dûd***) Kesret'te tecellî ve tenevvü eden Hakk'ı Vâhid'e (*Tek Olan Gerçek'e*) i âret etmektedir. Fakat bu, â ikâr olarak, yanlı bir tefsirdir. Bu mânâ ile ilgili olarak ***ma'dûd***'un zâhirî âlemde mevcûd olup da akıl ötesi "bir"i somut bir sûret içinde izhâr eden somut bir nesneye delâlet etmesi gerekir. Varlı ın matematik ve ontolojik mertebeleri arasındaki tek bülüyet bakımından "bir", Hakk'ı Vâhid'e, akıl yoluyla anla ılabilen sayılar a'yân-ı sâbitelere ve nihâyet "sayılan e yâ" (*ma'dûd*) da mahlûkat âlemindeki e yâya tek bül ederler. Bâlî Efendi bu tek büliyet sistemini a ırtıcı bir açıklıkla ortaya koymaktadır186:

Sayıların, Hakk'ın çe itli sûretlerde, ve bu sûretlerin zâtî artlarının ve ba ıntılarının icâ-

bına uygun olarak tecellîsinden zuhur eden simler'in çoklu una tek bül etmesine kar ı-

lık "bir"in sembolik olarak Hakk'ın zâtî hakîkatı olan bâtınî bir ***ayn***'a tek bül etti ine dikkat etmelisiniz. Burada söz konusu olan simler'in kesreti lim'deki (*yâni lâhî Bilinç'deki*) a'yân-ı sâbitenin kesretidir. Netice itibâriyle, sayılabilen nesneler bu âlemin mü ahhas (*somut*) nesnelerine yâni tecellînin mahlûk tı ilgilendiren sûretlerine tek bül etmektedir. E er bu sûretler olmasaydı ne isimlerin çe itli özellikleri ve ne de a'yân-ı sâ-

bitenin fiilî (*aktüel*) durumları bu dı âlemde somut bir biçimde asl ortaya çıkamazlardı.

"Sayılan, sayı ile ifâde edilen = ***ma'dûd***" kelimesini ancak bu türlü idrâk etti imiz zamandır ki bn Arabî'nin u sözlerinin neye delâlet etti ini kusursuz olarak görebiliriz187: Sayı ile ifâde olunan eyler hem ademe (*yoklu a*) ve hem de Vücûd'a (*Varlı a*) katılırlar; zîrâ aynı bir ey hisler düzeyinde mâdum (*yok*) olabilirken pekâlâ zihnimizde mevcûd olabilir188. "Sayı" da "sayılan eyler" de böyle mevcûd olmalıdırlar.

Kezâ bütün bunlara sebeb olan ve bunların da sebeb oldu u "bir"in de böyle mevcûd olması zorunludur189. (*Ve "bir" ile sayılar arasındaki ba ıntıyı da u türlü anlamak gerekir*). Sayılar dizisindeki her kademe (*yâni her sayı*) bizâtihî ***bir*** gerçektir. (*Buna göre her sayı kendi ba ına bir birim te kil eder ve*) yalnızca bir yı ından ibâret de ilse bile gene de bunun, muhakkak ki, cem' olunan "bir"lerden müte ekkil olarak bakılması gereken bir yönü vardır. Böylece, (*her ne kadar "bir" ile "bir"in terkîbi ise de*) "iki" ***bir*** gerçektir; (T) "üç" de ***bir*** gerçektir; ve bu, bütün di er sayılar için de böyle sürüp gider. Her sayı, bu bakımdan, ***bir*** (*yâni ba ımsız bir gerçek*) oldu undan her sayının ***ayn***'ı di er sayıların aynlarının (*a'yân'ının*) aynısı olamaz. Velâkin "bir"lerin cem'i bütün hepsi için ortaktır.

te bu anlamdadır ki sen bütün sayıların tek olma keyfiyetini aynı anda her bir sayının da tek oldu u keyfiyetini tasdîk ederek kabûl edersin. Böylece de sen bizâtihî reddedil-mesi gerekti ini dü ündü ün eyi kaçınılmaz bir biçimde tasdîk etmi olursun190.

186 K ânî, Fusûs erhi, s. 65 in dipnotu.

187 Fusûs, s. 66/77-78/77/**II**-17.

188 Yâni aynı bir ey hisler düzeyinde mâdumdur (*yâni yokdur*) ve yalnız zihin düzeyinde mevcûd olur. Fakat bu

"sayılan bir ey" olarak hisler düzeyinde mevcûd olur. Ba ka bir deyimle, bir "sayı"yı somut ve hissedilir bir sûret içinde mevcûd kılan "sayılan ey"dir. Aynı ey a'yân-ı sâbitelerle onları kuvveden fiile çıkaran sûretler arasındaki ba ıntıya da uygulanabilir.

189 Yâni "sayılar"dan ve "sayılan eyler"den ba ka hem sayıların ve hem de sayılan eylerin nihaî kayna ı olan

"bir"in var olması zorunludur. Fakat böylece sayılara sebep olan ve onları olu turan "bir"in sebebi de ortaya çıka-rılması da kezâ "kesret" olarak bu sayılardır.

190 Sizler sırf kendisi bakımından göz önüne aldı ında reddetti iniz her sayıyı tasdîk etmektesiniz. Bunu daha somut bir biçimde öyle açıklamak mümkündür. "Bir"in bir sayıya duhûlünü (*giri ini*) kabûl etmektesiniz; "bir"

bütün sayılara ortak bir eleman olup bu cihetle de bir nevi cins te kil eder. Fakat di er taraftan siz her sayıya ilk orijinal ekliyle de il de her hâl için özel bir ekilde duhûl etti ini de bilirsiniz. "Bir"e cinsden farklı bir nevi tür gözüyle de bakılabilir. u hâlde, her ne kadar her sayıda mevcûd bulunuyorsa da "bir" artık mutlaklı ı bakımın-67

Benim sayıların mâhiyeti bakımından tesis etti im eyleri, yâni bunları reddin aynı zamanda da tasdîk demek oldu unu her kim anladıysa, her ne kadar ***Hâlik*** (*Yaratan*) ile

mahlûk (*yaratılmı*) arasında bir fark varsa da tenzîh görü açısından Hakk'ın, aynı zamanda, te bîh görü açısından da Mahlûk t oldu unu da bilir.

Gerçek udur ki biz burada Hâlik'i mahlûk ve mahlûk'u da Hâlik olarak görmekteyiz.

Bundan ba ka bütün bunlar hep Zât-ı Vâhid'den zuhur etmektedir. Hattâ Zât-ı Vâhid'den ba ka hiçbir ey yoktur ve O aynı zamanda da a'yânın kesretidir.

Bu paradoksun ontolojik derinli ini (*mistik*) tecrübe (*ve ke f*) ile idrâk eden bir kimsenin gözünde âlem, sıradan bir idrâkin, asl do ru oldu una inanamıyaca ı ola anüstü bir ekilde görünür. Böyle bir tecrübe normâl idrâk ve dü ünce perdelerinin ötesindeki "gerçek durum"

(= ***emr***) âlemine nüfûzdan ibârettir. Örnek olarak bn Arabî Kur'ân'dan somut iki örnek ver-mektedir191. Bunlardan birincisi brâhim'in o lu shâk'ı kurban etme giri imi, ve ikincisi de Âdem ile Havvâ'nın evlenmeleridir.

(*shak babası brâhim'e dedi ki*): "Ey babacı ım! Sana emredilen ne ise onu yap!"

(XXXVII/102). Burada o ul aslen babasının aynıdır. Öyle ki baba (*rüyâsında*) kendi nefsinden ba ka kimseyi kurban etti ini görmedi. "Ve biz onun (yâni shak'ın) yerine ke-silmek üzere büyük bir koç ihsân ettik" (XXXVII/107). Bu onda (önceden) bir insân sû-

retinde görünmü olan eyin aslı bir koç sûretinde göründü. Babanın aynı olan kimse de o ul kılı ında ya da daha do rusu

o ul hükmünde belirdi.

(*Âdem ile Havvâ için de Kur'ân'da*): "Ey insânlar, (*Rabb'iniz*) sizi tek bir nefisden yarattı. O nefsin zevcesini de ondan (*yâni Âdem'den*) yarattı..."(IV/1) denilmektedir. Bu demektir ki Âdem kendi nefsindan ba kasını nikâh etmedi. Böylece zevcesi de o lu da ondan zuhur etti. Hakk birdir ama çe itli sûretlere bürünür.

Bu paragraf hakkında K ânî önemli bir felsefî yorumda bulunmaktadır192. Özellikle Hakk'ın taayyünü (*belirlenmesi*) bakımından K ânî'nin ***taayyün-i küllî*** (*genel belirlenme*), yâni türler kademesindeki taayyün ile ***taayyün-i cüz'î*** (*ferdî belirlenme*) arasında bir fark gö-

zetmekte oldu una dikkat edilmelidir. Bu iki taayyün ayân-ı sâbitenin ve somut e yânın ontolojik kademelerine tek bül etmektedir.

"Hakk birdir ama çe itli sûretlere bürünür" demek hakîkatte tek bir Zât'ın kendisi'ni, taayyünâtın kesreti içinde pekçok zâtlara, a'yâna bölmesi demektir.

Bu taayyünât iki cinstir: biri küllî olup bunun vâsıtasıyla Vâhidiyyet hâlindeki Hakk, meselâ, "insân" olur; ve di eri de cüz'î olup bunun aracılı ıyla da "insân" (*meselâ*) brâ-

him olur. Böylelikle Zât-ı Vâhid bu hâlde taayyün-i küllî aracılı ıyla "insân" olmakta ve sonra da bir taayyün-i cüz'î aracılı ıyla brâhim olmakta ve kezâ ba ka bir taayyün-i cüz'î aracılı ıyla da smâil olmaktadır.

dan ***bizâtihî*** "bir" de ildir. Ve i te bu da tıpatıp Hakk'ın her eyde tecellî etti i ontolojik duruma tek bül eder, öy-le ki Hakk'ın buradaki tecellîsi Zât-ı Mutlak olarak de ildir.

191 Fusûs, s. 6/78/79-80/**II**-23.

192 K ânî, Fusûs, s. 67.

68

H A K K

(T a a y y ü n – i K ü l l î)

"koç"

"insân"

(Taayyün-i Cüz'î) (Taayyün-i Cüz'î)

bu koç u koç brâhim smâil

" nsân"ın taayyün-i cüz'î'ye tâbî olmadan önce "büyük kurban" olarak kurban etmi ol-du u, bunun ı ı ı altında, kendinden ba kası de ildir. Hakk kendini önce bir taayyün-i küllî ile ve daha sonra da bir taayyün-i cüz'î ile belirlemektedir. Bir insân (*yâni brâhim*) sûretinde görünen aynı Hakk iki ayrı taayyün aracılı ıyla önce türler düzeyinde ve sonra da ahıslar düzeyinde kendini "koç" olarak izhâr etti.

Gerek babada gerekse o ulda, insân, nev'ine has birlik düzeyinde mahfûz oldu undan (bn Arabî) baba ile o ul arasındaki ***ayn*** farkını ifâde etmekden çekinerek "...ya da daha do rusu o ul hükmünde belirdi" diyerek yalnızca hüküm farkını ifâde etmektedir. Bunu böyle yapmasının sebebi ikisi arasındaki a'yân bakımından, yâni bunların her ikisi de

"insân" oldukları müddetçe, hiç bir fark olmamasıdır; fark yalnız sırasıyla "baba olu " ve

"o ul olu "ları bakımından ortaya çıkmaktadır.

Aynı ey Âdem ile Havvâ için de do rudur. Onların her ikisi de ve çocukları da "insân olu ları" bakımından birdirler.

Buna binâen Hak, Zât'ında tek, fakat çe itli taayyünleri bakımından mütenevvîdir. Bu taayyünât aslî Ahadiyyet ile çeli ik de ildir. Sonuç olarak diyoruz ki: ***Hakk, Kesret sû-***

retindeki Tek'dir.

K ânî'nin, burada, Vâhid ile Kesret arasındaki çeli kili ba ıntıyı Aristo felsefesindeki cins-tür-fert kavramı cinsinden takdim etmi olması dikkat çekicidir. bn Arabî'nin dünyâ gö-

rü ünün gerçekten de bu türlü bir yorum kabûl eden bâriz bir felsefî vechesi bulundu unu inkâr etmek mümkün de ildir. Bununla beraber, Vâhid ve Kesret problemi bn Arabî için her eyden önce mânevî bir tecrübe ve zevk meselesidir. ahsî bir Vahdet-i Vücûd (*Varlı ın Tekli i*) tecrübesine ve zevkine dayandırılmadan felsefî bir açıklamanın bn Arabî'nin dü üncesini haklı göstermesi ve desteklemesi mümkün de ildir. Meselâ "Âdem kendi nefsiyle ev-lendi" eklindeki beyân, bir tecrübe ve zevk meselesine dönü ünceye kadar Aklımızı hayrete dü ürmekden ve çelmekden asl hâlî kalmayacaktır.

Felsefî yorum olsa olsa mistik sezginin (*ke fin*) çıplak içeri ine sonradan uygulanan bir fikirden ibârettir. Çıplak içeri in kendisi ise felsefî lisân aracılı ıyla ifâde ve nakledilemez.

Kezâ ke fin içeri ini do rudan do ruya ifâde ve nakledebilecek herhangi lisânî bir araç da yoktur. Bu temel keyfiyete ra men e er insân kendisini, bundan do rudan do ruya ifâde ve tasvîr etme e zorlayacak olursa mecâzî ve kıyâsî bir lisân kullanmak zorunda kalır. Ve ger-

çekten de bn Arabî bu amaca yönelik bazı muk yeseler takdim etmektedir. Burada Vâhid ile Kesret'in ba ıntısını özellikle aydınlatan iki kıyas takdim ediyorum.

Bunlardan birincisi vücûdun uzvî birli i (*vahdeti*) ile vücûddaki uzuvların kesretidir193.

193 Fusûs, s. 231,232/183-184/357-358/**IV**-46.

69

Bu sûretlerin (*yâni kevnî âlemdeki sonsuz sûretlerin*) hepsi Zeyd'in vücûdundaki uzuvlar gibidir. Zeyd bir insân olarak üphesiz ki ahsı itibâriyle tek bir hakîkattır; fakat eli ne aya ıdır, ne ba ıdır, ne gözüdür ve ne de ka ıdır. Böylece o Vâhid olan kesrete iyi bir örnektir. Sûretlerin i'tibâriyle Kesret (*çokluk*) ama ahsı i'tibâriyle de Vâhid (*bir*)'dir.

Aynı ekilde "insân" da, hiç ku kusuz, birdir ammâ Ömer'in Zeyd ya da Hâlid veyâhut da Câfer olmadı ı da â ikârdır. " nsân"ın bu zâtî bir-li ine (*vâhidiyyete*) ra men bunun ferdî örnekleri sayılamıyacak kadar çoktur. u hâlde "insân" aslî cevher (*ayn*) bakımından bir'dir (*vâhid'dir*). Buna kar ılık gerek sûretler (*yâni belirli bir insânın vücûdunun uzuvları*) ve gerekse ferdî örnekler bakımından çokluk'dur (*kesrettir*).

kincisi ise bir ya murdan sonra bitkilerin bereketli bir biçimde büyümeleri kıyâsıdır.

Bu, Kur'ân'daki: "...sen yeryüzünü kupkuru görürsün. Fakat ona ya mur ya dırdı ımız zaman harekete gelir, kabarır ve çe itli, çifter çifter güzelim bitkiler bitirir" (XXII/5) meâlindeki âyete dayanmaktadır. Bu i'tibârla bn Arabî öyle demektedir194:

Su toprak için hayat ve hareket kayna ıdır. "Harekete gelir", topra ın, içindeki tohumlar-la birlikte canlanmasına delâlet etmektedir. "Kabarır", do uma i âret etmektedir. Ve,

"çe itli, çifter çifter güzelim bitkiler bitirir" de topra ın yalnız kendisine benzeyen ya da mâhiyet i'tibâriyle toprak gibi olan195 eyler do urdu unu ve böylece topra ın kendisinden do anlar aracılı ıyla ikilik özelli ini kazandı ını göstermektedir196.

Benzer ekilde Hakk da kendi Vücûd'unda (*Varlı ında*) kendisinden zuhûr eden âlem aracılı ıyla Kesret özelli ini ve çe itli özel simler'i kazanır. Âlemin vücûd bulabilmesi için lâhî simler'in kuvveden fiile çıkıp kendilerini izhâr etmeleri gereklidir. Ve bunun bir sonucu olarak da (*böylece zuhûra gelen*) âlem aracılı ıyla lâhî simler de çifter çifter zuhur etmi oldu ve Kesret'in Ahadiyyet'i de (*yâni lâhî simler'in hepsi birden*) âleme zıt olmu oldu197. Bu i'tibârla (*toprakla bitkiler kıyâsında toprak da Aristo'nun felsefesindeki*) ***heyûlâ*** gibi aslı tek olan bir cevherdir. Ve aslı i'tibâriyle tek olan bu cevher de, kendisinde zâhir olan ve aslen kendisinin ta ıdı ı sûretler bakımından çok-vechelidir.

Aynı ey, kendisinden zuhûra gelen bütün zâtî tecellîler açısından, Hakk için de geçerlidir. u hâlde Hakk kendisinde âlemin bütün sûretlerinin zuhûra geldi i fakat buna ra -

men anla ılabilen bir-li in hiç bozulmadan muhâfaza edildi i mahal rolünü oynamaktadır. All h'ın sevdi i kullarından ancak bâzılarına sırlarını açtı ı bu lâhî E itim bak ne ola anüstü bir eydir!

Kevnî âlemdeki Kesret'in mutlak Ahadiyyet'in tecellîlerinin tamâmen özel sûretleri ol-du u hakkındaki genel ontolojik iddia, bn Arabî'nin dünyâ görü ünde, yalnızca dü üncesinde i g l etti i merkezî ve temel yer dolayısıyla de il fakat aynı zamanda daha özel alanlar-daki bâzı meselelerde icrâ etmekte oldu u uzak-eri imli etkilerden dolayı da ola anüstü ö-

194 Fusûs, s. 253/200/402-404/**IV**-139 ilâ 143.

195 bn Arabî burada ***zevc*** yâni "çift" ya da "cins" kelimesinin özel bir anlamda telâkki etmekte ve bunun bir "ikinci nüsha" ya da "e " olarak almaktadır. Buradaki fikir topra ın ancak "topra a benzeyen" eyler üretti i fikri-dir.

Bunun sembolik anlamı bu âlemdeki e yânın kendi ontolojik temellerini (*yâni varlıklarının temelini*) olu turan ile eninde sonunda gene aynı mâhiyete haiz olmalarıdır.

196 Yâni topraktan fı kıran bu bereketli bitkiler toprakla aynı mâhiyeti haiz olmak bakımından onun âdetâ ikinci bir nüshasını olu turmaktadırlar.

197 Bu zor bir bölüm olup benim burada izlemekte oldu um Kahire baskısıyla Prof. Afîfî'ninki arasında dikkati çeken bir fark vardır. Afîfî'nin metninde: "fe sebete bihî ve hâlikihî ahadiyyetü-l kesret" (yâni: "böylece Kesret'in Ahadiyyeti âlem ve onun Hâlik'i aracılı ıyla tesbit olunmu oldu") denilmektedir. Benim burada izlemekte oldu-um Kahire baskısında ise: "fe sunniyet bihî ve yuhâlifuhû ahadiyyetü-l kesret" denilmektedir.

nemlidir. Bu iddianın, bn Arabî'nin, insânlar arasında zuhûr etmi tarihî din ve inançlarla ilgili olarak savundu u görü üzerinde do rudan do ruya icrâ etti i etki özellikle ilgi çekicidir.

Bunun hareket noktası, Dünyâ'daki çe itli milletlerin dâima çe itli ilâhlara tapmı ve tapmakta olmalarının bilfiil gözlenmesi olgusunda yatmaktadır. Bununla beraber, e er âlemdeki bütün eyler ve olaylar Hakk'ın çe itli tecellîlerinden ba ka bir ey de illerse çe itli ilâhlar da ister istemez Hakk'ın kendi'sini izhâr etti i çe itli özel sûretler olarak telâkki olunmak zorundadırlar.

Bütün ilâhlar eninde sonunda ***Tek*** ve aynı olan ***All h***'dır; fakat her millet ya da her ümmet O'na özel bir sûretinde inanmakta ve tapınmaktadır. bn Arabî buna "çe itli dinî inanç-

larda yaratılmı olan lâh" demektedir. Ve bu muhakemeyi en uç safhasına kadar yürüterek her kimsenin ***kendine has*** bir ilâhı oldu unu ve bu ***kendi*** ilâhına taptı ını ve dolayısıyla da ba kalarının ilâhlarını reddetti ini iddia etmektedir. Her kimsenin ***kendi*** ilâhı olarak böylece taptı ı ilâh o kimsenin ***Rabb***'i olmaktadır.

Aslında herkes çe itli sûretler altında aynı bir ***All h***'a tapmaktadır. Bir kimse neye taparsa tapsın dolaylı olarak gene de ***All h***'ın kendisine tapmaktadır. Mü rikli in ya da putperestli in gerçek anlamı i te budur. Ve bu bakımdan da, yukarıda da görmü oldu umuz vechile, putperestlik horlanmaya lâyık de ildir.

Bu nükteyi ispat etmek üzere bn Arabî, her müslümanın bildi i farz olunan bir imân umdesine, yâni Kıyâmet Günü All h'ın müminlere çe itli sûretlerde görünece i keyfiyetine müracaat etmektedir198.

E er gerçek olarak mümin isen bilmelisin ki All h Kıyâmet Günü'nde (*birbiri ardına çe-itli sûretlerde*) ilk önce tanınaca ı bir sûrette sonra inkâr olunaca ı de i ik bir sûrette kendisini izhâr edecek ve bundan sonra da kendisinin tanınaca ı ba ka bir sûrete bürünecektir. Bütün bu süreç boyunca O gene kendisi olarak kalacaktır. Ve hangi sûrete bürünürsse bürünsün O ba ka birisi de il, gene, kendisidir. Bununla beraber, urası da muhakkaktır ki ***bu*** belirli sûret ***öteki*** belirli sûretin aynı de ildir.

Buna göre durum, bir tek olan ***Zât***'ın bir ayna rolü oynadı ı eklinde tasvîr edilebilir. O

aynaya bakan kimse onda All h'ın kendi dinine has olan özel sûretini görürse O'nu tanır ve derhâl tasdik eder. Buna kar ılık, e er aynada kendininkinden gayrı bir dine has olan All h sûretini görecek olursa O'nu inkâr eder. Bu, tıpkı, bir aynada

önce kendi hayâlini ve sonra da ba ka birinin hayâlini gören bir kimse gibidir. Her iki hâlde de aynanın tek bir cevher olmasına kar ılık ona yansıyan hayaller ona bakan kimsenin gözünde pekçoktur. O kimse aynada bütünü (*kül'lü*) içeren tek bir hayâl göremez199.

Buna göre gerçek aslında oldukça basittir: All h aynada hangi sûrette görünürse görün-sün bu dâima All h'ın belirli bir kevnî sûreti olup bu kapsamda her hayâl (*yâni bir ilâh olarak tapınılan her nesne*) eninde sonunda All h'ın kendisi'nden ba ka bir ey de ildir. Bununla beraber, bu keyfiyet Aklın menzilinin ötesindedir. Akıl böyle bir içeri e sâhip bir mesele kar ısında tamâmen kudretsiz olup Aklın faaliyeti olan muhakeme yetene i de bu olayın 198 Fusûs, s. 232/184/358/**IV**-47.

199 Yâni onun aynada gördü ü, dâima, aynanın kar ısında duran belirli bir cismin belirli hayâlidir. Bu kimse bü-

tün belirli hayâlleri bir birlik içinde ihtivâ eden küllî hayâli asl göremez.

gerçek anlamını kavramakdan âcizdir200. Bunu ancak gerçek ârifler idrâk edebilir. bn Arabî'nin ***gerçek ârif*** dedi i kimse, bu özel hâlde Ahadiyyet ile Kesret arasındaki hayrete dü ü-

rücü ba ıntının sırrına nüfûz eden bir "vaktin kulu"dur (*âbidü-l vakt'dir*)201; yâni bu, her an All h'ın her tecellîsine Ahadiyyet'in belirli bir sûreti olarak tapan bir insândır.

Meselenin gerçe ine vâkıf olanlar avâmın ilâhlar olarak taptıkları çe itli sûretlere kar ı görünü te menfî bir tutum takınırlar. (*Fakat bu inkârcı tutum daha çok eriat'a uymak ve îmanı kuvvetlendirmek içindir. Bunlar gerçekte kendileri*

için böyle bir tapmayı reddetmez-ler) çünkü mânevî ilmin yüksek mertebesi onları ânın emrine uygun bir biçimde davranma a sevkeder. te bu anlamdadır ki bunlara "vaktin kulları" adı verilir202.

Bu gibi yüksek mâneviyât sâhibi insânların bilinçlerinde her ân, ha metli bir tecellîgâhtır. Hâlbuki her ân kendisini sıfatlarından u ya da bu sıfatla izhâr etmektedir. Bu görü açısından bakıldı ında Hakk yeni bir tecellîde bulunmaktan asl hâlî olmayıp ândan âna sûretini de i tirip durur203. Ve gerçekten de ârif olan kimseler lâhî Tecellî'nin bu sürekli de i ken hâline esneklik ve uysallıkla uyabilenlerdir. üphesiz ki onlar böyle yapmakla, zâ-

hiren ortaya çıkan de i ken sûretlerin kendilerine de il fakat bu sürekli de i ken sûretlerin ardında bulunan ***Tek Olan All h***'a tapmaktadırlar.

Bundan ba ka bu insânlar gene de bilirler ki yalnızca kendileri de il fakat putperestler dahi (*idrâk etmeksizin*) putların ardındaki All h'a tapmaktadır. Bu kimselerin bu bilgileri putperestlerde, tapınanların bilinç ve idrâklerinden tamâmen ba ımsız olarak faal olan "tecellînin âhâne kudreti"ni (***Sultân-ı Tecellî****'yi*) idrâk etmelerinden ötürüdür204.

Bu bilgiye ra men e er âriflerin putperestli e kar ı görünü te inkârcı bir tutumları varsa bu, onların peygamber Muhammed'in izinden gitmek istemelerinden ötürüdür. Resûlull h putperestli i, avâmın idrâk gücünün derin olmayıp sathî oldu unu ve bunların yalnızca "sû-

retlere" tapınıp onların ardına geçemeyeceklerini bildi inden yasaklamı tır. Bunun yerine de ümmetini ancak çok genel bir biçimde bilebilecekleri fakat asl herhangi somut bir sûret altında idrâk edemeyecekleri ***Tek Bir All h***'a tapma a te vik

etmi tir. Âriflerin putperestli e kar ı olan tutumları, hürmeten, Peygamber'in sünnetine uymak istemelerinden kaynaklanmaktadır.

imdi geriye, tekrâr hareket noktamıza dönelim. Bu bölümü "hayret" problemi hakkında bir tartı mayla açmı tık. Bütün bu gördüklerimizden sonra, sanırım ki, "hayret"in gerçek içe-ri ini anlamak ve Varlı ın ontolojik yapısının ne vüs'atte gerçekten de "hayrete dûçar edici"

oldu unu görmek için imdi daha müsâid bir durumda bulunmaktayız. Meselenin bu safhada kısaca gözden geçirilmesi bu bölümü uygun bir sonuçla kapatmamıza yardımcı olacaktır.

Biribirlerinden açık olarak farklı olan ve bâzıları ise di erlerinin bâriz bir biçimde zıtları olan sonsuz sayıda nesne, bütün farklılıkları ve zıtlıklarıyla, aslında aynı bir nesneden ibâret bulunmaktadırlar. nsânın bu keyfiyeti idrâk etti i ân bu idrâk, aklını a kınlık veren bir hayrete garketmektedir. (*Gönül*) gözlerini Varlık âleminin fizik-ötesi (*metafizik*) derinli ine yö-

neltmi olanlar için "hayret" tümüyle do al bir hâldir. Fakat iyice dü ünüldü ünde insânın, aslında, aklının yüzeysel idrâk düzeyinden daha derine nüfûz edememi olması dolayısıyla 200 Fusûs, s. 233/185/357.

201 K ânî'nin mütâleasına göre, zaman anlamına gelen ***vakit*** kelimesi burada ân'a i âret etmektedir (s.247).

202 Fusûs, s. 247/196/392/**IV**-121.

203 Bu islâmî Kelâm lmi'ndeki atomistik metafizikle kıyas edilebilir bir görü tür.

204 Fusûs, s. 247/196/392/**IV**-121.

bu "hayret"e dûçar oldu u anla ılmaktadır. Vahdet-i Vücûd'u gerçek derinli inde zevken tatmı olan hakîm (*bilge*) bir kimsenin aklında artk hiçbir "hayret"e yer kalmaz. bn Arabî bu kapsamda unları söylemektedir205:

"Hayret" insânın aklının (*biri Ahadiyyet ve di eri de Kesret olmak üzere iki zıt yönde*) ki-litlenmesinden dolayı ortaya çıkar. Fakat imdi açıkladı ımı ke if yoluyla bilen (*kendinde ortaya çıkan*) bu (*ânî*) ilim artı ı bakımından dahi artık hayrette de ildir. Zîrâ o artık her eyin, mahallinin içeri inden dolayı zuhûra geldi ini ve her hâl için mahallin de o eyin a'yân-ı sâbitesi oldu unu bilir206.

Buna binâen Hakk, tecellîleri bakımından çe itli sûretlere büründü ü gibi, O'nun insân tarafından idrâk olunan belirli vecheleri de benzer ekilde de i ip dururlar. (*Böyle bir insânın aklı artık hayrete dûçar olmaksızın*) bu vechelerden her birini kabûl eder. Bununla beraber, gerçekte bütün bunlar hâlâ bir görünü ten ibârettir; her bir (*farklı*) vecheyi ger-

çekten de belirleyen, kendisini onda izhâr edendir (*Hakk'dır*). Ve bütün Varlık âleminde de O'ndan ba kası yoktur207.

Bunun ı ı ında K ânî metafizik "hayret" ile ilgili olarak nihaî bir hüküm vermektedir.

Onun dedi ine bakılacak olursa bu, daha çok, rûhânî geli menin ilk kademelerinde gözlen-mekte olan bir olaydır208:

"Hayret hâli" yalnız, Aklın faaliyetinin hâlâ sönmemi ve dü ünme perdesinin de hâlâ bâkî oldu u, ba langıçta ortaya çıkar. Fakat ke if ehli olgunlu a, ve vâsıtasız hadsî ilim de sâfiyetine erdi inde "hayret hâli" de, ***Alîm*** (*her eyi bilen*)

smi'nin gere ine uygun olarak, Kendisi'ni çe itli a'yân-ı sâbitelerin sûretlerinden izhâr eden ***Ahad***'ın vâsıtasız mü âhede edilmesinden ileri gelen ânî bir ilim artı ıyla ortadan kalkar209.

* * *

205 Fusûs, s. 68/78/81/**II**-31.

206 Bu hâlde "mahâl" insânın, ezelde kendi a'yân-ı sâbitesi tarafından taayyün etmi olan mâhiyetidir. Buna göre, vuku bulan her ey hattâ "hayret" ve "hayret yoklu u" dahi onun o ezelî a'yân-ı sâbitesinin tezâhüründen ba ka bir ey de ildir.

207 Bütün ahkâm, ezelî a'yân-ı sâbitenin çe itli "kuvveden fiile çıkı ları"dır; ve a'yân-ı sâbite de Hakk'ın çe itli

"kuvveden fiile çıkı ları"dır. Bu kapsamda her ey, sonunda, Hakk'dır. Ve "hayret"e de mahal yoktur!

208 K ânî, Fusûs erhi, s. 68.

209 leride daha ayrıntılı bir biçimde görece imiz gibi a'yân-ı sâbite, lâhî Bilinç'de mevcûd oldu u ekliyle, â-

lemdeki e yânın ezelî olan aslî sûretleridir. Bunlar ***Alîm*** sıfatının gere ine uygun olarak hâsıl olmu lardır.

73

2) *

0) 0/

Bundan önceki bölümde Hakk ile âlem arasındaki özel ba ıntı tartı ılmı tı. Hakk ile â-

lem ***çeli ik bir biçimde*** bir ve aynı eydir. kisi de eninde sonunda aynı eydir ama bu beyân bunların arasındaki ba ıntının basit bir özde lik ba ıntısı oldu u anlamında de ildir: bunun anlamı, Hakk ile âlemin aynı oldu u ve aynı zamanda da çeli kili bir biçimde birbirine zıt olduklarıdır. Yaratılmı lar zâtiyyet bakımından All h'ın gayrısı olmamakla beraber taayyün etmi sûretleri bakımından All h'ın aynı olmaktan da uzaktır. Aslında bunlar All h'dan sonsuz uzaklıkta bulunmaktadırlar.

Evvelce de görmü oldu umuz gibi bn Arabî bu çeli kili durumu çe itli ekillerde tasvî-

re çalı maktadır. "Gölge" (*zıl*) de bunlardan biridir. Bu benzetmeden yararlanarak görü ünü:

" ***Âlem, Hakk'ın gölgesidir*****"** gibi temel bir beyânla takdîm etmektedir. Hakk'ın gölgesi olarak âlem en son ekildir ama sonuncudan bir derece daha a a ıdır.

Bil ki genellikle "Hakk'dan gayrı" (*sivâü-l Hakk*) ya da âlem denilen eyin Hakk'a olan nisbeti gölgenin ahsa olan nisbeti gibidir. Bu anlamda âlem, All h'ın "gölgesi" olur210.

Söz konusu bu pasajla ilgili olarak bn Arabî'nin dü üncesinde, ve kesin konu mak gerekirse, "Hakk'dan gayrı" hiçbir eyin mevcûd olmadı ına i âret etmek gerekir. "Hakk'dan gayrı" lâfzı daha çok avâmî bir deyimdir211. Fakat bu avâmî deyim tamâmen temelsiz de de-ildir; zîrâ felsefî ya da teolojik olarak âlem lâhi simler'in somut bir kevnî sûretidir; ve lâhî simler de, bir bakıma, Zât-ı lâhî'ye zıttır. Bu i'tibârla âlem elbette ki "Hakk'dan gayrı"dır.

bn Arabî'nin muhakemesi öyle devâm etmektedir:

(*Gölgenin ahsa olan nisbeti*) tıpkı âlemin Varlı a olan nisbeti gibidir. Zîrâ gölge elbette ki hissî olarak mevcûddur ama o

ancak kendisini do uran bir ey oldu u vakit vardır.

Kendisini do uran hiçbir ey olmadı mıydı gölge mevcûd herhangi bir hissî sûrete ba -

lanmaksızın ancak akıl yoluyla idrâk olunabilecektir. Böyle bir hâlde gölge atfedildi i ahsın zâtında daha çok ***bilkuvve*** (*potansiyel olarak*) mevcûd olur.

Bu olayın mâhiyeti K ânî'nin u mülâhazasıyla daha da vuzuh kazanmaktadır212: Gölge olabilmesi için üç eyin varlı ı gerekir: (1) gölgeye sebep olan uzun boylu bir a-hıs, (2) gölgenin dü tü ü mahâl, ve (3) yalnızca kendisi sâyesinde gölgenin bâriz bir bi-

çimde var oldu u bir ı ık.

" ahıs" gerçek Varlı a yâni Hakk'a tek bül eder. Gölgenin dü tü ü "mahâl" mümkinâtın a'yân-ı sâbitelerine tek bül eder. E er "mahâl" olmasaydı gölge asl hislerle idrâk olunamıyacak, fakat tıpkı bir tohumun içinde gizli olan bir a aç gibi aklen idrâk edilebilen bir ey olarak kalacaktı. Yâni gölgeyi veren " ahıs"da imkân hâlinde (*bilkuvve*) kalacaktı.

210 Fusûs, s. 113/101/139/**II**-234.

211 K ânî'nin dedi i gibi: ***fil urfü-l amm***; bk. K ânî, Fusûs erhi, s.113.

212 K ânî, Fusûs erhi, s. 113-114.

"I ık" ise ***Zâhir*** sm-i erîfı'ne tek bül eder. E er âlem Hakk'ın Varlı ı ile temâsa gelmemi olsaydı "gölge" asl mevcûd olmayacaktı. Bu takdirde gölge de ebediyyen, (*kendilerine gerçek varlık hâlini lûtfeden*) ***Mün î***'leriyle hiçbir münâsebeti

olmaksızın, göz önüne alınan mümkinâtın karakteristik vasfı olan ilkel ***adem*** hâlinde kalacaktı. Çünkü

"gölge"nin mevcûd olabilmesi için onu yayan zâtla bir temâsa ihtiyâcı oldu u kadar

"mahâl"e de ihtiyâcı vardır. Bununla beraber All h, yanında hiçbir ey olmaksızın da mevcûd olmu tur, ve bu hâlde de bütün âleme ihtiyaç duymaksızın kendi kendine ta-mâmen yeterli (***Samed***) idi213.

K ânî'nin bu yorumu apaçık göstermektedir ki "gölge" do rudan do ruya bizim "âlem"

diye isimlendirdi imize de il fakat e yânın a'yân-ı sâbitesi üzerine dü mektedir. Yâni ba ka bir deyimle "âlem", bizim aklıselîmimizin genellikle onun mevcûd oldu unu dü ündü ü dü-

zeyden daha yüksek bir düzeyde var olma a ba lamaktadır. Do rusu söylemek gerekirse, gerçi her ne kadar a'yân-ı sâbitenin bizzât kendisi "âlem" de il de daha çok "âlemin zuhura geldi i mahâl" ise de âlem, Hakk'ın gölgesinin a'yân-ı sâbite üzerine dü tü ü ân do mu olur.

Bununla beraber gölge ancak nûrun (*ı ı ın*) kuvvetiyle zuhur eder. te lâhî simler arasında ***Nûr*** isminin mevcûd olmasının hikmeti budur.

"Âlem" denilen bu ilâhî "gölge"nin zuhur mahalli mümkinâtın (*zuhura geli i mümkün olan eylerin*) a'yân-ı sâbitesidir. Gölgenin (*ilk olarak*) üzerine yayıldı ı bu a'yân-ı sâbitedir. Ve gölge de, ***Tek Olan Varlı ın*** kendisini a'yân-ı sâbite üzerine yaydı ı mikdar uyarınca idrâk edilebilir hâle gelir. Bununla beraber, bunun idrâk edilmesi ancak ***Nûr***

smi'ne binâen vuku bulur214.

" ***Nûr***" un anlamını açıklarken Profesör Afîfî215 bunun, Vücûd'da (*Varlık'da*) gizli olan yaratıcı kudretin mâhiyetinde mevcûd olan ve Varlı ın da sürekli bir biçimde çe itli sûretler eklinde tecellîsine yöneltti i bir ey olarak, yâni bir çe it yaratıcı ilke (*prensip*) ya da ***Zât-ı***

lâhî'nin gerçek sînesindeki tecellîyâtın zuhura geli ilkesi olarak daha iyi anla ılabilece ini söylemektedir.

E yânın arza dü en gölgelerine bakıldı ında bunların daima koyu, siyahımsı bir renk al-dıkları görülür. Bunun ise sembolik bir anlamı vardır. Bu, "gölge"nin kayna ının Gayb yâni mutlak olarak Bilinemeyen bir Bilinmez oldu unu remzetmektedir. Gölgenin siyahlı ı, aynı zamanda, kendisiyle kayna ın arasında bir uzaklık bulundu una da delâlet etmektedir. bn Arabî bu mesele hakkında unları söylemektedir216:

"Gölge", mümkinâtın a'yân-ı sâbitesi üzerine yayıldıkça bilinmeyen Gayb'ı yansıtır217.

Görmez misin ki gölgeler siyahımsı olurlar. Bu keyfiyet gölgelerin, kendileriyle gölgeye sebep olanlar arasındaki ili kide, araya giren bir uzaklık dolayısıyla karanlı a büründük-

213 Çevirenin notu.

214 Fusûs, s. 114/102/140/**II**-236.

215 Afîfî, Fusûs erhi, s. 108.

216 Fusûs, s. 114/102/140/**II**-236.

217 Önceden ö rendi imiz vechile Gayb'ın kendini ezelî a'yân-ı sâbitede böyle karanlık ve siyah olarak tecellî ettirmesi ***Bâtın*** isminin kuvveti sonucudur.

lerine i âret etmektedir. u halde gölgeye sebep olan kimse beyaz tenli dahi olsa gölgesi siyahımsı renkte olur.

Mûtadı üzere K ânî bu pasajın delâlet etti i eyi daha ontolojik terimlerle yeniden ele almaktadır218:

A'yân-ı sâbite Vücûd'un Nûr'una olan uzaklıkları dolayısıyla karanlıktır. Karanlıkla ka-rı mamı olan nûr bunların üzerine yayılınca, bunların kendi ademlerinin karanlı ı (***zul-***

met-i ademiyye) Vücûd'un nûruna etki edip nûrâniyet zulmete (*karalı a*) dönü ür. Ba ka bir deyimle, Varlı ın nûru tıpkı bir kimse ile gölgesi arasında münâsebette oldu u gibi karanlı a dönü ür. zâfî Varlı ın Mutlak Varlı a olan nisbeti de tıpkı bunun gibidir, öyle ki e er mümkinâtın a'yân-ı sâbitesiyle belirlenmi varlı ı olmasaydı mutlak Varlık öyle had bir parlaklıkla parlardı ki kimsenin onu, nûrunun iddetinden ötürü, idrâk etme e gü-

cü yetmezdi.

u hâlde taayyün zulmetiyle perdelenmi olanların âlemi gördükleri, ama Hakk'ı ise

"...All h nûrlarını giderip onları karanlıklara terketti; bunlar artık hiç görmezler" (II/17) âyeti gere i göremedikleri anla ılmı olur. Fakat taayyünât perdelerinden dı arı çıkanlar Hakk'ı mü âhede ederler, zîrâ onlar zulmet perdelerini paramparça etmi ve kendilerini zulmete kar ı nûrla perdelemi , yâni kendilerini "gölge"ye kar ı Zât ile perdelemi kimselerdir. Bununla beraber bu ikisinden hiçbiri tarafından ötekine kar ı perdelenmemi olan kimseler ise Hakk'ın Nûr'unda mahlûk olan Âlem'in zulmetini mü âhede edebilirler.

A a ıdaki pasajda bn Arabî a'yân-ı sâbiteyi Hakk'dan ayıran uzaklı ın bu berikilerin zulmânî rengini do urmaktaki etkisi

üzerinde durmaktadır219:

Görmüyor musun ki da lar gözden uzakta oldukları zaman siyah görünürler. Hâlbuki onlar gerçekte duyularımızın idrâk etti inden farklı renklerdedirler. Ve bu olayın tek sebebi de uzaklıktır. Aynı ey gö ün mavi görünmesi için de geçerlidir. Gerçekten de ı ıklı olmayan herhangi bir cisim, gözle o ey arasında büyük bir uzaklık bulundu u zaman duyularımızda aynı etkiyi uyandırır.

Tıpatıp aynı durum mümkinâtın (*yâni mümkün olan eylerin*) a'yân-ı sâbiteleri yönünden de sâbittir; zîrâ bunlar da bizâtihî nûrânî (*ı ıklı*) eyler de ildirler, çünkü ***ma'dûm*** durlar (*yâni yok hükmündedirler*). Gerçekten de bunlar lâhî Bilinç'de ezelî sebatı haizdirler; ama bizâtihî Vucûd ile ilgileri yoktur. Çünkü Vücûd (*Varlık*) Nûr'dur.

Uzaklı ın görme hissi üzerinde yaptı ı ba ka bir önemli etki de her nesnenin gerçe e gö-

re çok daha küçük gözükmesidir. bn Arabî için bunun da derin bir sembolik anlamı bulunmaktadır.

Bununla beraber, ı ıklı cisimler bile uzaklıkdan ötürü hissimize küçük olarak gözükürler.

Ve bu da uzaklı ın hissî idrâk üzerindeki bir ba ka etkisidir. u hâlde his ı ıklı uzak cisimleri dahi çok küçük cisimler olarak algılamaktadır. Hâlbuki gerçekte onlar gözüktüklerinden çok daha kocaman ve daha cesîmdirler. Meselâ bilimsel olarak gösterilmi tir ki Güne Arz'dan hemen hemen 166 misli büyüktür. Hâlbuki görünü e bakılırsa bir kalkan kadar küçükmü gibi görünmektedir. Bu da gene uzaklı ın do urdu u bir etkidir.

218 K ânî, Fusûs erhi, s. 114.

219 Fusûs, s. 114/102/140/**II**-238.

76

Âlem, aynen, gölgenin idrâk edilmesi mertebesinde bilinmekte ve sırf gölgesine bakılmakla bir kimse ne kadar meçhûl kalıyorsa, Hakk da sırf âleme bakılmakla o oranda meçhûl kalmaktadır.

u hâlde Hakk da, (*idrâk olunabilen ve bilinebilen*) "gölge" (*Hakk'ın*) "gölge"(*si*) oldu u oranda bilinir. Fakat "gölge"nin özünde gizli olan ahsın aslî sûretini bilemedi imiz gibi Hakk da bilinmez kalacaktır.

te bundan ötürüdür ki biz Hakk'ın bize bir bakıma göre mâlûm (*bilinen*) oldu unu, di-er bir bakıma göre de meçhûl (*bilinmez*) oldu unu beyân ederiz220.

Bu kıyaslama bakımından Hakk "gölge"nin kayna ı mesâbesindedir. Ve Hakk da bu

"gölge", yâni bu âlem, ne kadar mâlûm ise bize de o kadar mâlûm olmaktadır. E er aynı me-câzî dili kullanacak olursak bu, Hakk'ın ancak "küçük ve siyah" bir ey gibi bize mâlûm ol-du unu söyleme e denktir. Ve bu "küçük ve siyah" ey de genellikle bizim lâh'ımız ya da Rabb'imiz olarak anla ılmaktadır. Bu "gölge"yi dü üren hakikî ey'in ne oldu unu tam anlamıyla bilmemize asl imkân yoktur. bn Arabî muhakemesini, her zaman yaptı ı gibi, kendine özgü bir tarzda te'vil etti i bazı Kur'ân âyetlerine dayandırmaktadır221: Rabb'inin gölgeyi nasıl uzattı ını görmedin mi? E er dileseydi onu sâkin kılardı (XXV/45.). Buradaki "onu sâkin kılardı" lâfzı "onu (*zâhir etmez de bilkuvve*) imkân hâ-

linde tutardı" anlamındadır.

All h (*bu âyette*) unu murâd etmektedir: Hakk'ın, kendisini, (*üzerinde*) "gölge"si zuhur etmeksizin mümkinâtta (*yâni a'yân-ı sâbitede*) tecellî ettirmesi O'nun âdetine uygun de-ildir. (*Bu hâldeki*) "gölge", âdetâ, mûtad varlık düzeyindeki mütek bil somut eylerin zuhuruyla kuvveden fiile henüz çıkmamı olan, mümkün eylerin gölgeleri gibidir.

Hakk kendisini a'yân-ı sâbitede (*ve onların kanalıyla da somut eylerde*) tecellî etmeyi dilerse önce bunların üzerinde karanlık bir "gölge" belirir. "Gölge"nin zuhuru kendisine takaddüm etmeden ilâhî tecellî asl vuku bulmaz. Fakat e er All h dilerse, bu devrede "gölge"

de sâkin kılınır", yâni ebediyyen imkân dâhilinde kalır (*ve kuvveden fiile çıkmaz*) ve somut eylerin düzeyine kadar inmez. Böyle bir hâlde "gölge" de tıpkı, dı âlemde mütek bil hiçbir gerçeklikleri bulunmayan a'yân-ı sâbitenin kendileri gibi yalnızca mümkün ba ka bir varlık olur. bn Arabî devamla öyle demektedir222:

"Sonra Biz gölgeyi güne e delîl kıldık" (XXV/45). (*Gölgeye delîl olan güne , önceden de zikretmi oldu umuz, Hakk'ın* ***Nûr*** *ismi olup hislerimiz de buna (yâni gölgenin delîlinin Nûr'dan ba ka bir ey olmadı ına*) tanıklık eder; çünkü nûrun olmadı ı yerde gölgelerin de gerçek bir varlı ı olamaz.

Senin idrâk etti in her ey mümkün olan varlıkların a'yân-ı sâbitesinde beliren Hakk'ın Vücûd'udur. Hakk'ın hüviyeti cihetiyle O'nun Vücûd'u, ve sûretlerin farklı olu u cihetiyle de mümkün varlıkların a'yân-ı sâbitesi aynı eydir.

Nasıl ki "gölge" ismi sûretlerin farklılı ına ra men gölgede mevcûd olmak-dan hâlî olmazsa, benzer ekilde, "âlem" ve "mâsivâ" isimleri de Hakk'da mevcûd olmakdan hâlî olmazlar.

220 Fusûs, s. 114/102/140-141/**II**-237 ilâ 240.

221 Fusûs, s. 114/102/141/**II**-241 ve 242.

222 Fusûs, s. 116/102/142/**II**-242.

77

"Gölge" olu undaki aslî vahdet itibâriyle O, ***Hakk'***dır; çünkü O, ***Ahad*** ve ***Vâhid***'dir ***.***

Ama sûretlerin kesreti itibâriyle de O, ***Âlem***'dir.

Bu kısaca, gölgenin, a'yân-ı sâbite üzerinde yayılması bakımından 1) "temel bir vahdeti muhafaza etme yönü" ile 2) "kesret yönü" gibi biribirlerine zıt iki yönden incelenme e müsâ-

it oldu una delâlet etmektedir. Gerçekten de bu âlemdeki herhangi bir fizikî gölge gibi gölge

bir'dir; ve bu yönden de kayna ına yöneliktir. Yâhut da bu âhadiyyet'in do rudan do ruya yansıması dolayısıyla Hakk'ın kendisinden ba ka bir ey de ildir. Fakat ikinci yönü itibâriyle

"gölge" zâten farklıla mı olup cisimler âlemine yöneliktir; yâhut da diyebiliriz ki (*bu ba-kımdan*) o, âlemin ta kendisidir.

Böyle telâkki olundu unda, genellikle anladı ımız anlamıyla âlemin herhangi gerçek bir yanı olmayıp o, hayâl ürününden ba ka bir ey de ildir223.

E er hakîkat benim sana anlattı ım gibi ise âlem kendi ba ına gerçek varlı ı olmayan bir kuruntudur. Ve i te hayâlin anlamı da budur. Ba ka bir deyimle âlem sanki Hakk'dan hâ-

riç, kendi ba ına buyruk ve kendi kendine yeter bir eymi gibi gözükmektedir. Hâlbuki bu gerçek de ildir. Ola an hissî

algılaman bile gölgenin kendine sebep olan kimseye na-sıl da sıkı sıkıya ba lı oldu unu ve kendisini bu ba dan kurtamanın tümüyle imkânsız oldu unu sana göstermiyor mu?

Nasıl ki herhangi bir eyin kendi kendisinden kopup ayrılması mümkün de ilse bunun imkânsızlı ı da i te böyledir.

Âlem böylece, "gölge"si olması açısından Hakk'a asl gev emeyen aracısız bir ba la ba lıdır. Âlemin her bir kısmı Hakk'ın özel bir vechi olup son derece kayıtlanmı bir biçimde Hakk'dır. Kendisi de âlemin bir parçası, olmak sebebiyle insân da kendi nefsinde "gölge"nin Hakk'a olan nisbetini derûnî ve mahrem bir biçimde kavrayabilecek bir durumdadır. Bir in-sânın bu ontolojik ba ıntının bilincine sâhip olma düs'ati onun ***Mârifet***'deki mertebesini belirler. Tabiîdir ki buna ba lı olarak birçok mertebe ortaya çıkmaktadır.

Kendi ayn'ını bil! Kim oldu unu ve hüviyetinin ne oldu unu bil! Hakk'a nasıl ba lı ol-du unu bil! Ne bakımdan Hakk oldu unu ve ne bakımdan da "âlem" ve "mâsivâ" oldu-unu bil!

Bunlar ***ârifler*** arasında bir takım mertebelerin ortaya çıkmasına sebebiyet verirler. Böylelikle bazıları yalnızca ârif olur, di er bazıları da daha yüksek bir mertebeyi haiz ârif o-lurlar224.

Âriflerin mertebeleri daha somut bir biçimde K ânî tarafından erh'inde zikredilmi bulunmaktadır225. En a a ı mertebeyi yalnız ***taayyün*** ve ***tenevvü*** (*yâni: belirlenme ve çe itlenme*) vechesini mü âhede edenler temsil etmektedirler. Bunlar yaratılmı olan âlemi görüp de onun ötesinde hiçbir ey göremeyenlerdir. kinci mertebe, bu sûretlerde tecellî etmi olan

Varlı ın Tekli i'ni (*Vahdet-i Vücûd'u*) mü âhede edenlerin mertebesidir. Bunlar Hakk'ı mü âhede ederler (*ama yaratılmı olan âlemi unuturlar*). Üçüncü mertebedekiler her iki vecheyi de mü âhede edenlerdir. Mertebe bakımından dördüncü gelenler küllü: ***Zât*** bakı-

mından tek ve simler bakımından çok olan, çe itli yönlere ve ba ıntılara uygun olarak ken-223 Fusûs, s. 117/103/143/**II**-245.

224 Fusûs, s. 117/103/143/**II**-245.

225 K ânî, Fusûs erhi, s. 117.

disini mütenevvî kılan ***Tek Bir Hakîkat*** olarak mü âhede edenlerdir. Bunlar gerçek ***Mâri-***

fetull h'a sâhip olan ***Ehlull h*** 'dır. ***Fenâ*** ve ***Bek*** makamları açısından K ânî, mahlûkat gözlerinden silinerek yalnızca Hakk'ı mü âhede edenlerin ***Fenâ*** ve ***Cem'*** makamlarında bulunduklarını, buna kar ılık Hakk'ı mahlûkatta ve mahlûkatı da Hakk'da mü âhede edenlerin ise ***Fenâ'dan sonra Bek*** ve ***Cem'den sonra Fark*** makamlarında bulunduklarını beyân etmektedir.

bn Arabî'nin kendisi de bu mânevî makamları, renkli cam parçalarının içinden geçerken çe itli renklere bürünen, tabiî olarak renksiz olan bir ı ık ile kıyaslamaktadır226.

Hakk'ın farklı derecelerde küçük, büyük ya da saf olan özel bir "gölge"ye nisbeti bir nû-

run kendisiyle bir kimsenin gözü arasında bulunan bir cam parçasına olan nisbetine kıyaslanabilir. Kendisinin bizzat

renksiz olmasına ra men nûr bu hâlde camın rengine bürünür.

Ve bu da Rabb'inin gerçe i ile senin kendi gerçe in arasındaki ba ıntı için uygun bir kı-

yas olarak kullanılabilir.

E er sen nûrun, camın ye illi inden dolayı ye il oldu unu söylersen haklısın. Buna ehâdet eden senin hissî idrâkindir. Fakat e er nûrun ye il olmadı ını ve gerçekte de renksiz oldu unu da söylersen gene de haklısın. Bu takdirde de sen, mantıkî muhâkeme-nin ortaya koydu unu izlemektesin. Ve vardı ın hüküm de Akl'ın gerçe e uygun olarak yürüttü ün faaliyetine dayanmaktadır.

(*Havas söz konusu oldu unda*) nûrun (*saf ve saydam bir*) cama tek bül eden bir "göl-ge"nin içinden nasıl geçti ini gör! Burada "gölge"nin kendisi dahi saydamlı ı hasebiyle nûrla aynı mâhiyeti haiz olur227.

Nasıl ki bizlerden biri nefsinde Hakk'ı idrâk ederse Hakk'ın Sûret'i onda di erlerine kı-

yasla daha fazla zâhir olur. (*Nefsinde Hakk'ı idrâk eden kimse iki mertebe üzere olur:*) birinci mertebedeki bir kimse için Hakk ile ilgili vahyin ö retti ine uygun olarak Hakk onun kula ı, onun gözü ve onun bütün di er melekeleri ve uzuvları olur228. Bununla beraber, bu hâlde dahi "gölge" gene de bâkîdir; zîrâ " ***onun*** kula ı", " ***onun*** gözü", v.s...deki ahıs zamîri insâna aittır. kincisi (*yâni daha yüksek*) mertebeyi temsil edenler ise bundan farklıdırlar. Bu mertebedeki bir kimse Hakk'ın Vücûd'una di er bütün herkesden daha yakındır.

Gördü ümüz gibi bn Arabî bu ikinci mertebedekilerin herhangi ayrıntılı bir tasvîrini vermemekte ve yalnızca

bunların Hakk'a di erlerinden daha yakın olduklarını beyân ile yetinmektedir. K ânî bu noktayı daha vâzıh ve daha sarîh bir biçimde açıklamaktadır229: lki, kendi sıfatlarından kurtularak Hakk'ın Sıfatları'nda ifnâ-i vücûd etmi ve Hakk'ın da artık kendi sıfatlarının yerini almı oldu u (*yâni* ***Sıfat Evliyâsı*** *denilen*)230 kimsedir. kin-226 Fusûs, s. 118/103-104/144/**II**-246 ilâ 248.

227 K ânî diyor ki (s.103): Hakk Emîr Âleminde (*yâni mânevî âlemde*) saf Rûh'larda ve cisimsiz Akıl'larda tecellî etti inde tecellîsi nûr mâhiyetindedir, çünkü Hakk'ın bu sırf rûhânî bölgede tecellî eden sûretlerı nûrdan bir

"gölge"dir. Bu "gölge" saydam olup herhangi bir koyuluk arzetmez. Fakat renkli bir camdan geçen nûr misâli cismânî mâhiyet boyasıyla boyanmı bir nefs sûretinde zâhir olan Hakk'ın da bir remzidir (*sembolüdür*). Bizâtihî cismânî olmasına ra men nefs-i nâtıka cismânî unsurlarla bulanık ve renkli olur.

228 Bu bir Hadîs-i Kudsî'ye göre yâni All h'ın birinci ahıs olarak konu tu u bir hadîse i âret etmektedir: "Mü-

min Ben onu sevinceye kadar nâfile ibâdetlerden vaz geçmez. Ve onu sevdi im zaman da Ben onun i iten kula ı, gören gözü, v.s.... olurum".

229 K ânî, Fusûs erhı, s.103.

230 *Çevirenin notu.*

cisi ise kendi zâtından kurtularak Hakk'ın ***Zât***'ında ifnâ-i vücûd etmi ve Hakk'ın da artık kendi zâtının yerini almı oldu u (*yâni* ***Zât Evliyâsı*** *denilen*)231 kimsedir.

Birincisi, "Hakk'ın onun i iten kula ı, gören gözü ilh... oldu unu söyledi imizde îmâ et-ti imiz kimsedir. Böyle bir insân kendi sıfatlarıyla icrâ-i faaliyet eyleyen ve kendi (*tabiî*) perdeleriyle (*yâni be erî sıfatlarının perdeleriyle*) perdeli kalan di er (*ola an*) müminlere oranla, Hakk'a daha yakındır. Bunun All h'a yakınlı ı "nâfile amellerin yakınlı ı"

(*kurbü-n nevâfil*) diye tasvîr olunur. Bununla beraber, onun "gölge"si yâni nefsinden ba ka bir ey olmayan izâfî vücûdu (*varlı ı*) onda gene bâkîdir. Ve böyle bir insânda Hakk'ın tecellîsi de onun sıfatlarına uygun bir ekilde zuhur eder ve mü âhede edilir, çünkü " ***onun*** i iten kula ı", ilh... deki ahıs zamîri "gölge" ile remzedilen özel varlı a i-

âret etmektedir.

Bu yakınlıkdan daha da yakın olan ikinci mertebenin temsil etti i "farz amellerin yakın-lı ı" (*kurbü-l ferâiz*)'dir. Bu kategoriden bir insân zâtıyla birlikte Hakk'da tamâmen ifnâ-i vücûd ederek Hakk'da bek bulmu olan birisidir. Bu, onun aracılı ıyla Hakk'ın duyup gördü ü kimsedir. u hâlde böyle bir insân Hakk'ın kula ı ve Hakk'ın gözü olur. Yalnız bu de il, o aynı zamanda Hakk'ın Sûreti'dir de! All h'ın: "..attı ın zaman sen atmadın fakat All h attı.." (VIII/17) meâlindeki kelâmı da i te böyle bir kimseye i âret etmektedir.

Böylelikle â ikâr olmaktadır ki her ne kadar iki kategori de kendilerini Hakk'da idrâk eden insânlar ise de "gölge"nin yâni be erî varlı ın birincisinde sa lam bir biçimde k im olması ve böyle bir kimsenin gözünde Hakk ile âlemin biribirlerine zıt durumda olmaları ba-kımından birincisi ikincisinin altındadır. Bu, eriat'ın görü açısını temsil etmektedir.

Ve bu da açıkça göstermektedir ki âlem, her ne kadar bütün olgunlu uyla Hakk'ın tecellîgâhı olan bir "mükemmel sûret"

ise de gene de zarûrî olarak Hakk'dan bir derece a a-

ıdadır. Çünkü Hakk'ın esâsında âleme ihtiyacı olmamasına kar ılık, Hakk'ın "gölge"si olarak âlem her an O'na muhtaçtır ve O'na temelden ba lıdır.

Nasıl ki "...ancak, erkeklerin kadınlardan bir üstün dereceleri vardır..."(II/229) meâlindeki lâhî Kelâm'a uygun olarak kadın erkekden bir derece a a ı ise (*All h'ın*) sûretinde yaratılmı olan da, mertebe itibâriyle, onu Kendi Sûreti'nde vücûda getirmi olandan daha a a ıdır. Onun All h'ın Sûreti'nde olmu olması onu ***Hâlik***'inden daha a a ı bir derecede olmakdan kurtamaz. Ve mahlûkattan kendisini tefrik ettiren gerçek yücelik dolayısıy-la da O bütün âlemlerden ganî olup ***Fâil-i Evvel***'dir. Hâlbuki "Sûret" ancak ikinci kademeden bir fâil olup yalnızca Hakk'a mahsûs olan kıdeme sâhip de ildir232.

* * *

231 *Çevirenin notu.*

232 Fusûs, s. 273/219/454/**IV**-352.

2) *

3

/

Kısaca ifâde edilirse, bn Arabî'nin felsefesi bir ***lâhî Tecellî*** felsefesidir ve dünyâ görü-

ü de lâhî Tecellî açısından bir dünyâ görü üdür. Çünkü, ayrıntılarıyla da görmü oldu umuz gibi, Hakk mutlak olarak Hakk kaldı ı sürece "âlem" diye isimlendirilebilecek hiçbir ey

vücûda gelmemekte ve âlemin ademinde de (*yoklu unda da*) tabiîdir ki "dünyâ ya da â-

lem görü ü" fikri bütün anlamını kaybetmektedir.

Tecellînin âlem bakımından prensibi istîdâd (*meyil, k biliyyet*) ve Hakk bakımından prensibi de ***lâhî simler***'dir. Bu bölümde tecellî, daha çok, lâhî simler açısından ele alınacaktır.

slâmî Kelâm lmi'nin (*Teoloji'nin*) tartı tı ı temel konulardan biri de bir ismin müsemmâsı ile (*yâni o isim aracılı ıyla isimlendirilmi olan ey ile*) aynı olup olmadı ı meselesidir.

bn Arabî bu teolojik meseleye bir isim ile bunun müsemmâsının bir yönden aynı fakat ba ka bir yönden ise gayrı olduklarını beyân ederek cevap vermektedir.

Bunların tek ve aynı bir ey olmalarının sebebi bütün lâhî simler'in, de i mez bir bi-

çimde dâimâ Hakk'a i âret etmeleri bakımından, müsemmânın kendisinden (*yâni Hakk'ın Zât'ından*) ba ka bir ey olmayı ıdır. Her sim Hakk'ın, tecellî bakımından, O'na mahsûs özel bir vechesi ya da özel bir sûretidir. Ve bu anlamda her sim ***Zât*** ile özde tir. Ba ka bir deyimle, bütün lâhi simler "ba ıntıların (*nisbetlerin*) gerçekleri"dirler (*hak ikü-n nisâb*)233, yâni ***Tek Olan Hakk***'ın âleme olan nisbetleri (*ba ıntıları*) olup bu yönden hepsi de lâhî Tecellî'nin sebep oldu u çe itli özel ba ıntılar açısından mü âhede edilen lâhî Zât'dır.

Hâlbuki Hakk'ın âlem ile mümkün olabilen ba ıntıları sonsuzdur; yâni lâhî Tecellî'nin sûretleri sayısızdır. Bunun sonucu olarak lâhi simler de sonsuzdur. Bununla beraber, bunlar sınıflandırılıp belirli bir sayıda temel simlere ircâ

olunabilir. Meselâ, genel olarak, Kur'ân'ın All h'ın 99 smini ihtivâ etti i kabûl edilmektedir.

ster sonlu sayıda isterse sonsuz olsunlar simler, îmâ ettikleri Zât'a ba lı olmaksızın da bizâtihî göz önüne alınabilirler. Ba ka bir deyimle, bunlara ba ımsız Sıfatlar gözü ile de bakmak mümkündür. Bu türlü telâkki olundukları takdirde her sim, kendisini di er simler'den farklı kılan kendi hakîkatına mâliktir. Ve bu i'tibârla da bir sim müsemmâsından gayrı olmu olur.

bn Arabî bu husûsu me hûr batılı sûfî Ebü-l Kasım bin Kussî'yi (öl. 1151) zikrederek açıklamaktadır234.

Hal'ü-n na'leyn (= *nalınları çıkarıp atma*) ba lıklı eserinde, her lâhî smin nefsinde bü-

tün lâhî simler'i ve bunların bütün özelliklerini yüklü oldu unu söyledi i zaman Ebü-l 233 Fusûs, s. 193/153/348/**IV**-19 ilâ 21.

234 Fusûs, s. 70/79-80/84/**II**-39.

Kasım bin Kussî buna i âret etmi tir. Bunun anlamı udur ki her sim hem Zât'a ve hem de smi oldu u ve smi'nin özellikle zorunlu kıldı ı özel anlama delâlet eder.

u hâlde her bir sim Zât'a delâlet etti i sürece bütün simleri ihtivâ eder, fakat kendine has olan mânâya delâlet etti i sürece de meselâ Rabb, Hâlik, Musavvir gibi ve bundan ba ka bütün di er lâhî simler'den farklıdır. Kısacası sim, Zât yönünden müsemmâsı ile aynı fakat kendi husûsî mânâsı ise müsemmâsından faklıdır.

Böylelikle lâhî simlerin en belirgin vasıflarının bunların çifte bünyeye mâlik, yâni her birinin iki mânâyı haiz olmaları oldu unu görmekteyiz. Her sim, bir yandan, ***Tek Olan Zât***'a delâlet ve i âret etmekte ve di er yandan da ba ka herhangi bir sim ile payla madı ı bir mâ-

nâya delâlet etmektedir.

lk görü e göre, hepsinin de aynı Zât'a delâlet etmelerinden dolayı, her sim di er simler ile birlikte aynı bir eydir. Bu bakımdan (*Gafûr ve Müntekim, Zâhir ve Bâtın, Evvel ve Âhir gibi*) biribirlerine zıt görünen simler dahi biribirleriyle özde tirler.

kinci görü e göre ise, tersine, her sim kendisine has özel bir anlamı haiz ba ımsız bir eydir. Di erlerinden kesin olarak ayrıdır. Bu i'tibârla Zâhir, Bâtın'ın aynısı de ildir. Aynı ekilde Evvel ile Âhir arasında da ne büyük bir uzaklık bulunur!

Bu söylenenler sana, her smin hangi anlamda ba ka biriyle aynı ve hangi anlamda da kendisinden ba ka bir ey olmadı ını açıklamı oldu. Her sim di erleriyle aynı olması yönüyle Hakk, di erlerinden gayrı olması yönüyle de "Hayâldeki Hakk"dır (***Hakk-ı***

Mütehayyel*'dir*). Kendisine gene kendisinin delîl oldu u ve Varlı ı da gene ancak kendi Zât'ıyla bâkî olan O'nun ânı ne yücedir!235

"Hayâldeki Hakk", yâni âlem, somut bir sûrette kuvveden fiile çıkmı olan lâhî simlerin tümünün toplamından ibârettir. Ve bu da Mutlak Hakk'ın yegâne delîli oldu undan sonuç olarak Mutlak Hakk'ın delîli kendisinden ba ka bir ey olmamı olur. Hakk kendisine gene kendisiyle delîl olur ve O'nun Varlı ı da gene kendisiyle sâbit olur. bn Arabî bu yapının gü-

zelli i ve ihti âmı kar ısında duydu u derin hayranlı ı frenleyememektedir.

V. Bölümde ***Ahad*** ile ***Kesret*** arasındaki ba ıntıyı tartı mı tık. Bu bölümün temel konusu bakımından Kesret, simlerin îcâbına uygun olarak Hakk'ın kuvveden fiile çıkmı olan sûretleridir. Kesret "Hayâldeki Hakk"tır. Ve bu görü açısından da ***Ahad***, simlerin delâlet ettikleri ve kendisine rücû' ettikleri Zât'tır. Bununla ili kili olarak bn Arabî lâhî simler'in (yâni

Esma'-i lâhiyye'nin) tamamlayıcısı olarak "âlemin isimleri" (***Esma'-i Âlem***) diye ilgi çekici bir tâbir kullanmaktadır236.

Varlık âleminde hiçbir ey yoktur ki Ahadiyyet'e delâlet etmesin ve Hayâlde de hiçbir ey yoktur ki Kesret'e delâlet etmesin. Kesrete saplanıp kalan kimse âlem ile, lâhî simler ile ve âlemin isimleri ile u ra ır. Hâlbuki Ahadiyyet'e meyleden kimse ise Hakk'ın yanında olur. Buradaki Hakk Ulûhiyyet'i (*ilâhlı ı*) ve onun kevnî sûretleri yönünden de-il fakat âlemin tümünden ganî ve ba ımsız olan Zât'ı itibâriyle telâkki olunan Hakk'tır.

235 Fusûs, s. 119/104/146/**II**-252.

236 Fusûs, s. 120/104-105/146/**II**-252 ilâ 254.

bn Arabî bu paragrafta Hakk'ın Zât'ı itibâriyle tamâmen "ba ımsız" oldu unu, yâni â-

lemden (*kendine lâyık görmü oldu u* ***Ganiyy*** *ismine uygun olarak*)237 ganî oldu unu, ona hiçbir ihtiyacı olmadı ını ifâde etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken udur ki âlemden ganî olmak ile lâhî simlerden ganî olmak ayrı eylerdir. Yukarıda da gözlemi oldu umuz gibi simler Hakk'ın

mahlûkata destek oldu u ba ıntılarıdır. Bunların varlı ı mahlûkat sebebiyle ve onların menfaati gere idir. Zât'ın kendisi ise, bu gibi ba ıntılar olmadı ı takdirde bâkî olmayacak bir ey de ildir. simlere muhtaç olan Hakk de il, mahlûk olan âlemdir. Bununla ilgili olarak bn Arabî diyor ki238:

E er Zât bütün âlemden tamâmen ganî ise bu ba ımsızlık, Zât'ın kendisine izâfe olunan simlerden münezzeh oldu u ba ımsızlı ın aynı olmalıdır. Çünkü O'na ait simler yalnızca Zât'ın de il, fakat Zât'tan farklı olan ama O'nun tecellîlerini belirleyen müsemmâ-

ların239 da delîlleridir240.

u hâlde Kesret'e yönelik yanları bakımından lâhî simler kesin olarak Hakk'dan "gayrı"

olup Hakk da bunlara kar ı ba ımsızlı ını muhafaza eder. Fakat Zât'a yönelik yanlarıyla lâ-

hî simlerin tümü, eninde sonunda Hakk'a ircâ edilebilmeleri dolayısıyla, ***Tek***'dirler. Ve ikinci veche itibâriyle de simler mertebesindeki Hakk da tıpkı mutlaklı ı mertebesinde oldu u gibi ***Tek***'dir (***Ahad***'dır).

Hâlbuki bu ekilde farklı iki mânâda ***Tek*** vardır241:

Bize (*yâni âlemin varlı ına*) ihtiyaç gösteren lâhî simler yönüyle All h'ın Ahadiyyeti (*Tekli i, Birli i*) Kesret'in Tekli i'dir (***Ahadiyyetü-l Kesret***'dir). Ve bizden ve hattâ simlerden dahi tümüyle ganî olu u yönüyle de All h'ın Tekli i Zât'ının Tekli idir (***Ahadiyyetü-l Ayn***). Her iki veche ise ***Ahad*** (*Tek*) smine muhtaçtır.

Burada bahis konusu olan Kesretin Tekli i'ne kezâ " ***Ahadiyyetü-l Cem'*** " de denir. Bu, bundan önce de gördü

ümüz ve bundan sonra da daha ayrıntılı bir biçimde görece imiz vechile bn Arabî'nin âlem hakkındaki görü ünde ola anüstü önemli bir rol oynamaktadır.

Kısacası bu, aslen ***Tek*** olan ***Hakk'*** da bilkuvve mevcûd olan kesreti tasdik eden bir makamdır242.

Yukarıda, Hakk mertebesinde oldu u sürece Hakk'ın simlere ihtiyacı olmadı ını ve onlara muhtaç olanların da mahlûkat oldu unu mü âhede ettik. Bu beyânın son yarısı yâni âle-237 Çevirenin notu.

238 Fusûs, s. 120/104-105/146-147/**II**-254.

239 Yâni, daha somut bir biçimde, âlemin çe itli özel vecheleri olan özel Sıfatların.

240 Yâni simlerin Zât'ın yanında, Zât'dan farklı eyler olarak âlemin özel vechelerine delâlet etmeleri keyfiyeti simlerin gerçek eseri olan mahlûk âlemin kendisiyle bizzat açıkça gösterilmi olmaktadır. Bununla îmâ edilen ey, bu ikinci vechenin (yâni simlerin kendilerini âlem ya da Hakk'dan gayrı bir ey olarak kuvveden fiile çıkar-maları ameliyesinin) Hakk olarak Hakk ile hiçbir ilgisi olmadı ıdır.

241 Fusûs, s. 121/105/147-148/**II**-257.

242 bn Arabî burada iki tür Ahadiyyet ayırdetmektedir. bn Arabî'nin sisteminde temel bir Ahadiyyet tipi daha bulundu unu söylemek faydalı olacaktır. Bu, "Fiillerin ve eserlerin Bir'li i" anlamına gelen ***Ahadiyyetü-l ef'al***

ve-l âsâr olup Hûd peygamberin ismiyle temsil edilmi tir. K ânî (s.123) bu üç tür Bir'li e u yolda dikkati çekmektedir: "Bir'likte üç mertebe vardır. Birincisi Zât'ın Bir'li idir. (Bu mertebede ***All h***'a, sayı anlamı dı ında,

Ahad yâni Tek ya da Biricik denir). kincisi simlerin Bir'li idir. Bu, Ulûhiyyet metebesi olup burada All h'a

Vahid yâni sayı bakımından Bir denir. Üçüncü ise Rubûbiyyetin (Rab'lı ın) Bir'li i ya da "Fiillerin ve eserlerin Bir'li i"dir. Bu son çe it Bir'lik una delâlet eder ki bu âlemde ne yaparsak yapalım, bu âlemde ne vuku bulursa bulsun, her ey "sırât-ı müstakim" üzeredir. Her ey, her olay (Hakk'dan ba ka bir ey olmayan) Vücûd'un k nû-

nuna uygun olarak vuku bulmaktadır. Bu anlamda her ey "Tek"dir.

min lâhî simlere muhtaç olması, daha felsefî bir tarzda, simlerin ***illîyet*** veyâ ***sebebiyet***

(*nedensellik*) özelli ini haiz olduklarını söylemekle de ifâde edilebilir. Bu bakı açısına göre lâhî simlere muhtaç olması, onlar olmaksızın âlemde hiçbir eyin mevcûd olamıyaca ı cihetiyledir.

Âlem, hiç ku kusuz, gerekli olarak pekçok sebebe muhtaçtır. Ve onun muhtaç oldu u bütün sebeplerin en büyü ü de Hakk'ın illîyetidir. Fakat (*her hâlde*) âlemin muhtaç ol-du u sebep bir lâhî simdir. Âlem lâhî simlerin her birine muhtaçtır (*fakat bu konuda farklı iki hâl vardır*): 1) Bir eyin muhtaç oldu u smin o eyin kendisiyle aynı ontolojik mertebeyi haiz olması hâli, ve 2) Hakk'ın kendisi olması hâli. Her iki hâlde de O, All h'dır, asl ba ka bir ey de il243.

Bu paragraf açıkça göstermektedir ki, bn Arabî'nin dünyâ görü ünde, e er âlem kendi sebebi olarak zarûrî bir biçimde Hakk'a muhtaç ise onun Hakk'a olan ihtiyacı O'nun Hakk'lı ı yönünden de il fakat Yaratıcı'lı ı, Rabb'lı ı, ilh... gibi çe itli vecheleri yönündendir. Ba ka bir deyimle Hakk, simler

yönünden âlemin vücûdunun (*varlı ının*) sebebidir. Bu paragrafın son yarısının anlamını da, sanırım, K ânî'nin u açıklamasından daha berrâk kılmak mümkün de ildir244:

lâhî simler âlemin (*sebebleri olarak*) muhtaç oldu u eylerdir. (*Bu konuda iki hâl ayırdedilir*). Birincisi, muhtaç olunan smin ona ihtiyaç duyan eye (*hemen hemen*) benzer oldu u hâldir: meselâ varlı ı, bek sı ve himâyesi yönünden "o ul", "baba"ya muhtaçtır. Böyle bir hâlde muhtaç olunan eyler Hakk'ın simlerinin kazandıkları somut sû-

retlerden, yâni O'nun tecellîgâhlarından ba ka bir ey de ildir. kinci hâl ise muhtaç olunan eyler (*do rudan do ruya*) Hakk'ın kendisi ise vâkîdir: meselâ "o ul" kendine has sûret, vecih ve karakteri haiz olması yönünden ***Musavvir ve Hâlik*** olan ***Hakk***'a muhtaç-

tır. Bu ise onun (*meselâ "baba" gibi*) kendisine benzer bir eye muhtaç oldu u (*birinci hâlden*) farklıdır.

Bununla beraber, her iki hâlde de muhtaç olunan sim Hakk'ın kendisinden ba ka bir ey de ildir. (*Bu*) birinci hâlde (*pek açık görünmeyebilir, ama imdi takdîm edece im mülâ-*

hazalardan dolayı bunun aslında böyle oldu u anla ılacaktır). Babalık, "baba"nın ayn-ı sâbitesinde bulunmaz, çünkü bu sonuncusu (*hâl-i hâzırda*) ma'dûmdur (*yoktur*). Babalık,

"baba"nın reel varlı ı, faaliyeti ve kudreti yönünden ortaya çıkar. Fakat (*"baba"nın*) reel varlı ı ise zâten belli bir tecellî mahallinde zâhir olmu olan Hakk'dan ba ka bir ey de-ildir; ve faaliyet, sûret, ehliyet, kudret, bek ve himâyenin hepsi de tabiî bir biçimde va-rolu un sonuçlarıdır: bunlar Hakk'ın Sıfatlarından ve Ef'alinden ba ka bir ey de ildir.

"Baba"nın haiz oldu u lâhî Tecellîdir; zîrâ bildi iniz gibi daha çok kabûl edici durumda bulunanın kesin bir faaliyeti olmaz.

Kesin faaliyet ancak, tecellînın mahalli olarak kabûl edici durumda bulunanda kendisini izhâr edene mahsustur. kinci hâldeki Hakk'ın illîyeti (*sebep olma keyfiyeti*) ise herhangi bir açıklamayı gerekli kılmayacak kadar â ikârdır.

Bu kıyâslamanıın özü uygun bir biçimde öyle de takdîm edilebilir: âlemin do rudan do ruya All h'a muhtaç oldu u ikinci hâlde, All h âlemin "sebebi"dir; fakat âlemdeki e yâ-

nın bir sebepler zinciriyle biribirlerine muhtaç oldukları birinci hâlde dahi her eyin en son

"sebebi" gene All h'tır. Meselâ "o ul"un "baba"ya muhtaç olmasında "baba"nın aracılı ıyla fâil olan gene de All h'tır. Buradan bn Arabî u sonuca varmaktadır245: 243 Fusûs, s. 122/105-106/149/**II**-259.

244 K ânî, Fusûs erhi, s. 122.

245 Fusûs, s. 123/106/149/**II**-259 ilâ 261.

te All h bunun içindir ki: "Ey insânlar! Siz All h'a kar ı yoksulsunuz; ve andolsun ki All h müsta nî ve hamda lâyık olandır" (XXXV/15) buyurmu tur. Bizim ise herbirimizin di erimize muhtaç oldu u â ikârdır.

Bu i'tibârla (*"baba", "o ul" ilh... gibi*) bizim kendi isimlerimiz en sonunda All h'ın simleridir, çünkü (*ister do rudan do ruya, isterse dolaylı olarak yâni biribirlerine muhtaç olarak All h'a muhtaç olmu olsunlar*) her ey O'na muhtaçtır. Ve bizim zâtlarımız (*aynlarımız*) da gerçekte O'nun "gölge"sinden ba ka bir ey de ildir; zîrâ (*her ne kadar bir bakıma*) All h bizim hüviyyetimiz (*yâni bizde kendisini izhâr eden **Vâhid***) ise de (*ba ka bir bakımdan yâni bizim O'nun "gölge"si olmamızın do urdu u taayyünât yö-*

nünden de) bizim hüviyyetimiz de ildir.

Bu i'tibârla görmekteyiz ki bu âlemdeki her ey ve vuku bulan her olay bir lâhî smin kuvveden fiile çıkması ve Hakk'ın lâhî sim denilen belirli ve izâfî bir yönden tecellî etmesidir. Bundan çıkarılması gereken sonuç udur ki âlemde ne kadar e yâ ve olay varsa o kadar lâhî sim mevcûddur. Bu i'tibârla lâhî simler sayıca sonsuzdur.

All h'ın simleri sayısızdır, çünkü bunlar kendilerinden zuhûra gelen eserleri (*âsâr*) aracılı ıyla bilinirler ve bu eserler ise sonsuzdur246. Bununla beraber bu simler, simlerin Anaları ya da ***Hazerât-ı Esmâ'*** (*yâni simlerin ontolojik temeli*) denilen sınırlı sayıda -

simlere ircâ edilebilirler.

Gerçek udur ki lahî simler denilen bütün bu ba ıntıları ve izâfetleri kabûl eden ancak tek bir Hakîkat vardır. Ve bu Hakîkat da sonsuz bir ekilde zuhûra gelen bu simlerin her birinin, kendisini di er bütün simlerden ayırdettirecek (*ekilde*) kendine mahsûs bir hakîkatı haiz olması zorunlulu unu gerektirir. Ve sim de (*i te*) her smi farklı kılan bu hakîkat olup bütün simlerde ortak olan o ey (*yâni Hakîkat*) de ildir. Bu durum lâhî lûtufların hep aynı bir kaynaktan olmalarına ra men ferdî mâhiyetleri itibâriyle birbirle-rinden farklı olmaları keyfiyetine kıyâslanabilir.

Â ikârdır ki ***bu***, ***u***'ndan farklıdır ve bu farklılı ın sebebi de her simdeki ferdî farkta bulunmaktadır. u hâlde, ne kadar vâsî olursa olsun, lahî âlemde hiçbir ey tekrarlanmaz.

Bu gerçekten de temel bir olgudur247.

Görüldü ü gibi burada gene "Tek, Kesret'tir ve Kesret de Tek'tir" eklindeki temel hük-me rücû' etmi bulunuyoruz. Yalnız bu hüküm burada lâhî simler yönünden yorumlanmı

olmaktadır. Kesret, yâni lâhî simler, "âlemde tekrarlanan hiçbir ey bulunmaması" dolayı-

sıyla, herhangi ba ka bir eyle aynı olan bir tek ey bile olmadı ını ifâde eden bir görü açısı ortaya koymaktadır. Hattâ "aynı bir ey" gerçekte müteâkib iki anda bile aynı de ildir248.

Genellikle normal olarak aynı addedilen iki ey gerçekte "aynı" de ildirler. Bunlar daha çok

"biribirlerine benzeyen" eylerdir. Ve hiç ku kusuz "biribirlerine benzemek" demek

"biribirlerinden farklı olmak" demektir249. Bununla beraber, Zât açısından, de il böyle biribirlerine benzeyen eyler fakat biribirlerinden çok farklı olan eyler dahi tek ve aynı bir eydir.

246 ***Ahadiyyet*** olarak ***Zât***, kendisinden südûr eden her bir eye olan nisbeti yönünden özel bir simdir. u hâlde her ne vakit bir taayyün vücûda gelirse onda bir de bir sim gizlenmi olur. Ve (*Zât'ın âlemdeki e yâ ile olan*) ba ıntı-

ları da kapların (*yâni Hakk'ın tecellîsini kabûl eden e yânın*) ve bunların istidatlarının sonsuz olması dolayısıyla sonsuzdur. u hâlde All h'ın simleri de sonsuzdur. (K ânî, Fusûs erhi, s.38).

247 Fusûs, s. 38-39/65/44-45/**I**-232 ve 233.

248 Bu daha ileride tartı ılacak olan "her ân yeni yaratılı " (***halk-i cedîd***) kavramıdır.

249 Fusûs, s. 152/124-125/196/**III**-32.

Hakîkatı bilen ârif ki i Birlik'de Kesret'i görür; çünkü bilir ki kendi hakîkatlarının farklı ve çok olmalarına ra men, lâhî simlerin hepsi de tek bir ***asıl***'ın delîlidirler. (*simler arasındak* i) bu (*fark*) ***Tek Olan Varlı ın*** hakîkatında aklî bir mâhiyeti haiz olan (*yâni yalnızca bilkuvve mevcûd bulunan*) bir kesrettir. Ve bu (*aklî kesret de*), ***Tek Olan Varlık*** (*â-*

lemde) tecellî etti i zaman uhûd mertebesindeki bir kesrete dönü ür. Fakat bu ikinci hâlde dahi tecellîdeki kesret ***Tek Bir Gerçek*** içinde mü âhede ediler.

Bu durum, her "sûret"in iç yapısına nüfûz edi i önünden ***Heyulâ*** (*yâni maddenin ilk cevheri*) kavramı aracılı ıyla daha da iyi anla ılabilir. Kesretine ve çe itlili ine ra men bü-

tün "sûretler", eninde sonunda, kendi maddeleri olan tek bir cevhere ircâ edilebilirler. Ve bu türlü "nefsini bilen" de "Rabb'ini bilir", çünkü (*Rabb*) onu Kendi Sûreti üzere yaratmı olup hattâ O, insânın hüviyyet ve gerçek hakîkatının da aynıdır250.

Bütün lâhi simler tek bir Hakîkat'ın delîli olup bu anlamda da, daha önce görmü oldu-umuz vechile, hepsi de birdir. Bununla beraber bu, bütün simlerin aynı bir düzeyde bulunmakta olduklarına delâlet etmez. Tersine, bunlar arasında eksiz- üphesiz bir derece ve mertebe farkı geçerlidir. Ve bu da tabiî bir eydir; zîrâ bn Arabî'nin görü üne göre lâhî -

simler mevcûdiyetlerini e yânın îcablarına borçludurlar. bn Arabî simler arasındaki farkı u ekilde açıklamaktadır251:

O'ndan (*yâni Hakk'dan*) ba ka, mutlak olarak hiçbir ey mevcûd de ildir252. Bununla beraber, âlemdeki âlânın (*en yüksek olanın*) ve ednânın (*en a a ıda bulunanın*) (*gözlenebilen*) mevcûdiyetlerini de hesaba katabilecek belirli bir görü ün mevcûdiyeti de gereklidir. Çünkü â ikârdır ki

insânların arasında fark vardır; ve bu fark meselâ, ilimden (*bilgiden*) ileri gelebilir; gerçi her ne kadar bilginin temeli tek ise de ***bu*** adam ***u*** adamdan da-ha bilgili olabilir253. Bu ise Sıfatlar arasında da buna benzer bir mertebe farkı bulunması-

nı ve meselâ râde ile onun ilgilendirdi i ey arasındaki ba ıntının lim (*Bilgi*) ile onun ilgilendirdi i ey arasındaki ba ıntıdan daha alt düzeyde olmasını gerektirir.

Her ne kadar râde ve lim All h'ın Sıfatları ve bu i'tibârla da bir iseler de râde lim'den daha a a ıdadır. Fakat aynı râde Kudret'den daha üstündür. Bunun sebebi ise, genel olarak ifâde edildi i takdirde, irâdenin ancak bir ey bilindikten sonra faaliyete geçmesi ve irâdenin kudrete yalnızca takaddüm etmekle kalmayıp ondan daha geni bir alanı kaplamasıdır. Ta-mâmen aynı türden âlâ-ednâ ba ıntısı lâhî simler arasında da geçerlidir. Bunların hepsinin delîl oldukları ey, yâni Zât bütün nisbet ve kıyâsların ötesinde bulunur (*yâni bütün bunlardan münezzehtir*). Buna kar ılık Zât-ı lâhî'den gayrı eyler ise, bir kısmı âlâ ve di erleri de ednâ olmak hasebiyle mertebe bakımından farklıdırlar. Zât'ın tenzihî bakımından yüksekli i ile ilgili olarak bn Arabî öyle demektedir254:

Kendisi bizâtihî ***Yüce*** (***Aliy***) olan varlık O'dur ki bütün varlıkların oldu u kadar ma'dûm nisbetlerin255 de gark oldukları (*mutlak*) kemâlin Sâhibi'dir; öyle bir ey ister örf ve âdete 250 Fusûs, s. 152/124-125/196/**III**-32 ve 33.

251 Fusûs, s. 193/152/269/**III**-222 ilâ 224.

252 bn Arabî'nin bununla ifâde etmek istedi i udur: mâdem ki her ey Hakk'ın özel bir sim aracılı ıyla bir tecellîsi demektir, o hâlde âlemde mevcûd bulunan her ey Hakk'dan ba ka bir ey de ildir.

253 Bu misâl yalnızca lim denilen tek bir sıfattaki mertebelerin mevcûdiyeti ile ilgilidir. Fakat bn Arabî'nin ger-

çek maksadı burada lim'in kendisi ile di er sıfatlar arasında da bir mertebe farkının mevcûd oldu unu savunmaktır.

254 Fusûs, s. 69/79/82-83/**II**-35 ve 36.

255 Önceden de görmü oldu umuz vechile nisbetler (*nisâb*) bizâtihi aslen ma'dûmdurlar (*yâni fiziksel realiteleri yoktur*).

ister akla isterse de erîat'a uygun olarak iyi ya da aynı ölçülere göre kötü olarak nite-lendirilmi olsun, bütün bu sıfatlar gene O'nun kemâlinde gizli olur. Hâlbuki bu kemâl ancak ve ancak All h adı ile anılan Zât'a mahsustur.

Bu paragraf K ânî tarafından öyle açıklanmaktadır256:

zâfî de il fakat gerçek ve aslî yüceli in sâhibi olan ***Yüce Varlık*** (***El Aliyy***) bütün e yâya ait bütün olgunlukları (*kemâlâtı*) bünyesinde toplayan mutlak bir olgunlu un sâhibidir.

Ku atılan bu olgunluklar geni olup hem kesin olarak mevcûd olanlara ve hem de yokluk (*adem*) mâhiyetinden olan eyler için geçerlidir. Bunların bir kısmı mümkün bütün yönlerden iyidirler ve di er bir kısmı ise bazı yönlerden iyi, di er bazı yönlerden de kötüdürler. Bu husus olgunlukların bâzısının aslen izâfî bir mâhiyeti haiz oldukları göz önünde tutulursa (*daha iyi*) anla ılabilir, tıpkı avladı ı hayvana nisbetle aslanın de eri gibi. Ve mutlak olgunlukta da tek bir husûsiyetin tek bir vasfın veyâ tek bir fiilin eksik kalmama-sı gerekir. Aksi hâlde o bu yönden dolayı eksik olurdu.

bn Arabî, böyle bir aslî yücelik ile mutlak bir kemâlin ancak bütün simleri cem eden Bir'lik (***Vâhidiyyet***) mertebesinde ilk taayyünü ile taayyün etmi bulunan, ***Vâhid*** olan Varlı a ait oldu unu beyân etmektedir. Ve i te bu da All h smi ile ya da ***Rahmân*** 257

smi ile anılan belirli ey olan ***sm-i A'zam***'dır. Bu hâlde (*âlemdeki e yâ üzerinde*) müsbet bir etkiye mâlik olan bütün lâhî simler kesretleri yönünden de il de bir birlik olarak telâkki olunurlar.

te, bütün simleri birle tirip ku atan bütün olarak, All h böyledir. All h ismiyle i âret olunanın ***gayrısı*** olan nesnenin, yâni All h olmayan bütün eylerin ne oldu u husûsunda bn Arabî iki ey ayırdetmektedir: 1) tecellînin mahalli olan ey (***meclâ*** *ya da* ***tecellîgâh***) ve 2) All h'da bâkî olan bir sûret olan ey.

All h smiyle anılandan ba ka ey olan ya O'nun bir tecellî mahalli ya da O'nda bâkî olan bir sûrettir. lk hâl göz önüne alınacak olursa, nasıl ki tecellî eden ile tecellî mahalli arasında mertebe farkı mevcûd ise, ferdî tecellî mahalleri arasında da fark bulunması gereklidir.

kinci hâlde ise söz konusu olan sûret ise (*önceden de görmü oldu umuz gibi* ***Yüce varlı a***

ait) zâtî kemâlin bir ifâdesi olacaktır, çünkü sûret kendisinde tecellî edenden (*yâni* ***Yüce***

Varlı ın *kendinden*) ba ka bir ey olmayıp All h diye anılana ait ne varsa o, kezâ sûrete de ait olmak zorundadır258.

Görünü te mu lâk olan bu paragrafın anlamı öyle açıklanabilir. "All h'dan gayrısı"nın bir tecellî mahalline delâlet etti i hâl söz konusu oldu unda ***Vâhid-i Mutlak***, âlemde çe itli tecellî mahalleri olan somut eylerden mü

âhede olunur. Bu takdirde Hakk, teker teker her eyin tabîatına uygun olarak çe itli farklı görünü ler kazanmı olur. Ve tecellînin az ya da çok olu una göre de bundan çe itli mertebe ve dereceler zuhur eder259. Fakat "All h'dan gayrısı"nın All h'da gizli olan bir sûrete delâlet etmesi hâlinde ise Hakk'ın kendisinde çe itli sûretler mü âhede edilir. Ve bu hâlde de sûretlerin her biri Küll'ün yâni All h'ın mâlik oldu-u zâtî kemâlin aynına sâhip olacaktır. All h'ın kemâle mâlik olmasından, ve sûretlerin de 256 K ânî, Fusûs erhi, s. 69.

257 ***All h = Er-Rahmân*** için sırf bu meseleye hasredilecek olan bundan sonraki iki bölüme ba vurunuz.

258 Fusûs, s. 69/79/83/**II**-38.

259 Meselâ e er bütün lâhî simler bir eyde kuvveden fiile çıkacak olursalar bu, ***nsân-ı Kâmil*** olur. Buna kar ı-

lık e er simlerin büyük bir kısmı zuhur etmi se o zaman ***ola an*** bir ***be er*** olur. Ve e er zuhur eden simler sayı-

ca çok az ise bu takdirde de o ey cansız bir cisim olur (K ânî, Fusûs erhi, s.69).

All h'dan ba ka bir yerde zuhur etmi olmamalarından ötürü, her sûret zorunlu olarak aynı kemâle mâlik olacaktır.

E er biribirlerinden varlık açısından (*yâni ontolojik olarak*) mertebece fark eden mevcû-

dat bir bütün (= ***küll***) olarak ele alınacak olursa, bunlar kendi aralarında da bizâtihî iyi dü-

zenlenmi bir dizi olu tururlar. Ve bu ontolojik dizi de lâhî simlerin olu turdu u diziye te-k bül eder.

Bu teolojik ve ontolojik mertebeler ile ilgili iki ey dikkati çekmektedir. 1) Yüksek bir sim kendisinin altındaki bütün simleri örtülü olarak (*zımnen*) ihtivâ eder. Bunun tersine, yüksek mertebeli bir varlık da yüksek bir smin tecellîgâhı olma hasebiyle nefsinde kendinden a a ı bütün varlıkları ihtivâ eder. 2) Her bir sim, merâtip sırasındaki mevkii ne olursa olsun, bir bakıma, di er simleri muhtevîdir. Ve kezâ âlemin her bir parçası âlemin di er bü-

tün kısımlarını ihtivâ eder. bn Arabî diyor ki260:

lâhî bir sme yüksek bir mertebe izâfe etti in zaman sen onu (*zımnen. kendisinin derû-*

nundaki) bütün simler aracılı ıyla ça ırmı ve ona (*kendisinin altındaki bütün simlere ait*) bütün özellikleri de izâfe etmi olursun. Aynı ey âlemdeki e yâ için de geçerlidir.

Her yüksek varlık kendi altındaki varlıklara ait olan her eyi haiz olma istidâdına mâliktir.

(*Öte yandan*), âlemin her bir zerresi (*zımnen*) âlemin küllüdür; yâni her bir zerrenin âlemin teker teker bütün zerrelerinin bütün hakîkatlarını nefsinde toplayıp ku atmaya istîdâ-

dı vardır. Böylece, meselâ, Zeyd'in ilim bakımından Amr'dan a a ı olması hiçbir ekilde Hakk'ın hüviyyetinin Zeyd ve Amr'ın aslî hakîkatları olmasına engel te kil etmez ve kezâ bu, Hüviyyetin Amr'da Zeyd'den daha kâmil ve daha belirgin olmasını da önlemez.

Bu durum, lâhî simlerin biribirlerinden mertebece farklı olmalarına kar ılık tümünün Hakk'dan ba ka bir ey

olmadıkları keyfiyetine tek bül eder. u hâlde meselâ All h: ***A-***

lîm oldu u cihetle, ***Mürîd*** ve ***K dir*** olmasına göre (*bu simlerin ilgili bulundukları alan-da*) daha ümûllüdür. Hâlbuki ***All h*** her hâlde gene de ***All h***'dır.

Sayısız lâhî simlerden en büyü ü, en ümûllüsü ve en kudretlisi ***Er-Rahmân***'dır. Bu, di er bütün simleri tevhîd etmesi bakımından ümûllü bir simdir. Ve bir tevhîd mertebesinde de ***Hakk***'a ***All h*** denilir. Bundan sonraki iki bölümde bu iki sim ayrıntılı bir ekilde incelenecektir.

* * *

260 Fusûs, s. 193-194/153/270-271/**III**-224 ve 225.

2) *

7

/

bn Arabî'nin All h hakkındaki dü üncesinin esaslı unsurlarından biri hem ***Kelâm lmi***

(*Teoloji*) ve hem de ***Varlık lmi*** (*Ontoloji*) bakımından ***All h*** ile ***Rabb*** arasındaki farktır.

Bundan önce de sözünü etmi oldu umuz Nûh Sûresi'nde (LXXI. Sûre) All h'a hitâb ederken Nûh "Yâ Rabbî"261 ifâdesini kullanmakta "Yâ lâhî" dememektedir. bn Arabî bu ifâde tarzında özel bir mânâ bulmaktadır.

Nûh "Yâ Rabbî" (*ey Rabb'im*) dedi; "Yâ lâhî" (*ey All h'ım*) demedi. Çünkü Rabb sübûtu (*de i meme, belirlilik vasfını*) haizdir; buna kar ılık lâh, "O her ân bir e'ndedir" (*O her ân*

bir realitededir) âyeti gere ince simlerle de i mektedir (*hâlden hâle girmektedir*).

Nûh, "Rabb" diye hitâb etmekle boyanın sübûtunu (*sâbitli ini*) ifâde etme i murâd etti; zîrâ özel bir fırsata bundandaha uygunu olamaz262.

Bu kısa ve biraz da mu lâk olan paragraf All h ile Rabb arasındaki fark ve ili ki hakkın-da bn Arabî'nin dü üncesinin özünü ihtivâ etmektedir. Bunu öylece açıklamak mümkün-dür.

Rabb özel bir sim yoluyla tecellî eden ***Hakk'***dır. Hâlbuki ***All h***, simlere uygun olarak ândan âna de i mekten asl hâlî kalmayan Hakk'dır. Rabb, özel bir sim ve Sıfat aracılı ıyla taayyün etmi olan Hakk'ın özel bir vechesi olması hasebiyle bir sübûtu haizdir. Buradan da Rabb ile insân arasında çok husûsî bir ili ki ortaya çıkmaktadır. O da u ki insân ne zaman All h'a dua ve niyâz etse dâimâ Rabb'ine yönelmek zorundadır. Rahatsız bir insân All h'a mu lâk ve genel bir tarzda de il fakat ***âfî*** (*ifâ verici*)'nin sâbit sûretine dua eder. Aynı ekilde lâhi Rahmet'i taleb eden bir günahkâr da ***Gafûr***'a yalvarır. Bir ey elde etmek isteyen de ***Mu'tî*** (*veren*) smine niyâz eder263, ve ilh...

Bu veyâ di er benzer simlerin her biri aracılı ıyla ça rılan ve tazarrûda bulunulan Al-l h, özel bir sebeple yalvaran ahsın Rabb'idir. Buna paralel olarak K ânî Rabb hakkında u tanımı vermektedir264: Rabb, (*kendisine yalvaran kimsenin*) ihtiyaç duydu u eyi kendi aracılı ıyla elde etti i özel bir Sıfat ile kayıtlandırılmı olan Zât'dır. u hâlde bu, bütün lâhî -

simlerden, All h'a münâcatta bulundu u zaman insânı harekete geçiren mûcib için en uygun olan simdir. te bu sebepten ötürüdür ki Nûh, Kur'ân'daki söz konusu âyette "Rabb'im" demektedir.

Bu, bn Arabî tarafından kullanılmı olan "boyanın sübûtu" (*sübûtü-l telvîn*) ifâdesinin anlamını da aydınlatmaktadir. Bu, Hakk'ın, bir kimsenin etti i niyâzın arkasındaki sâike tıpa-tıp uygun gelen özel bir sûrette tecellîsine has olan sübûta (*sâbitli e*) i âret etmektedir. Bu anlam yönünden Rubûbiyyet (*Rabb'lık*) her bir ferdin All h ile olan gerçek ahsî münâsebetine delâlet etmektedir.

261 Kur'ân: LXXI/5, 21,26.

262 Fusûs, s. 57/73/65-66/**I**-303.

263 Bk. Prof. Aff, Fusûs erhi, s. 42.

264 K ânî; Fusûs erhi, s. 57.

89

Bu ferdî münâsebetin ontolojik bir mâhiyetinin de bulundu una dikkat etmek gerekir.

Kur'ân'da smâil için: "...ve Rabb'inin indinde rızâ kazanmı olanlardandır" (XIX/55) diye beyân edilmektedir. Fakat e er biz "Rabb'i" kelimesini bn Arabî'nin anladı ı anlamda anlayacak olursak bu takdirde yalnız smâil'in de il fakat her varlı ın Rabb'inin rızâsını kazanmı oldu unu kabûl etmemiz gerekir. bn Arabî'nin dedi i gibi265:

Gerçekten de her varlık Rabb'inin rızâsını kazanmı tır. Bununla beraber, her varlı ın Rabb'inin rızâsını kazanmı olması, mutlak sûrette, her varlı ın ba kasının Rabb'inin rı-

zâsını da kazanmı olmasını gerekli kılmaz. Çünkü Rubûbiyyet (*ferdin All h ile olan ahsî münâsebeti oldu undan*) ancak ve özellikle her bir fert hakkında belirlenmi olup All h ile olan ilgisi de Küll'ün ferdin istîdâdına tek bül eden bir Vechesi dolayısıyladır; i te bu özel ferdin Rabb'i

budur. Hiçbir özel varlı ın Tek ve E siz Olan Zât ile bir ilgisi olamaz.

K ânî'nin beyân etti i vechile266: "Rabb (*yâni* ***onun*** *Rabb'i*) her bir varlıkdan ancak kendisinde (*tabiî olarak*) zuhura gelen eyi taleb eder; hâlbuki o varlı ın kendisi ise, kendi istîdâdının gere i Rabb'inden, Rabb'inin (*tabiî bir ekilde*) kendisinden zuhuruna sebep ol-du u sıfat ve ef'alden gayrısını taleb etmez". Ba ka bir deyimle, Hakk her somut varlıkta tecellî etti i zaman, bu tecellîsi o varlı ın istîdâdının vaz etmi oldu u do al sınırlar dolayısıy-la ancak belirli bir sim aracılı ıyla vuku bulur. Fakat bu da tıpatıp Hakk'ın murâd etti i ve kabın da arzuladı ı ey olup her iki taraf arasında hiçbir uyu mazlık olmaz. Ve her bir varlı-

ın kendi Rabb'inin rızâsını kazanmı olu unun anlamı da i te budur.

Burada bn Arabî'nin artık bir kimse ile Rabb'i arasında dua ve niyâz fiili ile teessüs eden ahsî ili kiden söz etmeyip ilgisini meselenin ontolojik vechesine kaydırmı bulundu una dikkat etmek gerekir. Gerçekten de her münferid varlık ile Rabb'i arasındaki ahsî ili kinin ontolojik bir yönü ***vardır***.

bn Arabî'nin hareket etti i dua olayında her bir sim Hakk'ın özel bir vechesi olarak te-lâkki olunmaktaydı. Fakat bir lâhî smin, kuvveden fiile çıkması için, muhakkak bir varlı a ihtiyâcı vardır. Bu k biliyeti yönünden böyle bir varlık o smin tecellî mahalli olur. Bu i'tibârla da kendisinde belirli bir smin izhâr olundu u bir mahâl olarak her münferid varlık da Hakk ile, tıpkı dua için de geçerli oldu u gibi, aynı münferid ili kiyi sürdürür. Fakat bu sefer bu aynı ili kiyi ancak ontolojik düzeyde sürdürür.

Bundan u sonuç çıkmaktadır ki her münferid varlık ya da ey, her belirli anda, pekçok simden ancak bir tekini seçip

ayırmakta ve seçilen bu sim de tıpkı onun Rabb'i imi gibi davranmaktadır. Bu duruma tersinden bakacak olursak, Hakk'ın hiçbir zaman kendisini, â-

lemdeki varlıklardan herhangi birinde aslî Bir'li i (***Ahadiyyet***'i), yâni bütün simlerini ihtivâ eden birlik yönünden, izhâr etmesinin asl vuku bulmadı ını söyleyerek de aynı eyi ifâde etmi oluruz. bn Arabî'nin de dedi i gibi267:

Hiç kimse Hakk ile, O'nun Ahadiyyet'i yönünden bir ili ki kuramaz. te bunun içindir ki All h'ın velîleri Ahadiyyet mertebesinde tecellînin vukuunu reddederler...268

265 Fusûs, s. 95/91/113-114.

266 K ânî, Fusûs erhi, s. 95.

267 Fusûs, s. 95/91-92/114-115.

268 Bu paragrafta bn Arabî Ahadiyyet kelimesini Vâhidiyyet anlamında kullanmaktadır. Daha önce ba ka bir münâsebetle de görmü oldu umuz gibi, Ahadiyyet'in kendisini simler ile tafsil etme e ba lamadan önce Zât'ın **90**

u hâlde Rabb'inin rızâsına mazhar olan kimsenin mutlak olarak rızâya mazhar olmu olması imkânsızdır, me er ki o kimseden zuhur eden her ey onda fâil olan ve ondan râzî olan Rab'dan (*do rudan do ruya*) ne et ede.

Hakk Ahadiyyet mertebesinde bütün simlerin terkîbi olup bu i'tibârla da hiçbir varlık O'nu ihtivâ edemez. Ancak, yekpâre bir bütün olarak âlem simlerin Ahadiyyetini kuvveden fiile çıkarabilir ve, ona ontolojik bir tamamlayıcı (*mütemmim*) olarak, zuhur edebilir. Bununla beraber, bn Arabî yukarıda sözü edilen paragrafın son kısmında istisnaî bir hâl kabûl ediyor görünmektedir. Ve K ânî de gerçekten bunu bu anlamda almakta ve istisnânın ***nsân-ı***

Kâmil hâli için vuku buldu unu söylemektedir. Ola an insânların aksine nsân-ı Kâmil tek bir belirli smi de il fakat terkîbleri yönünden bütün simlerin kuvveden fiile çıktıkları bir tecellîgâhtır. Ola an bir be erden kendi Rabb'i râzîdir. Bu ***onun kendi*** Rabb'idir, kendinden ba ka kimselerin Rabb'i de il. Bu i'tibârla hiçbir ola an be er ***Mutlak Rabb*** (*Rabbü-l Mutlak*) ile do rudan do ruya ili ki hâlinde olamaz. Buna kar ılık, nsân-ı Kâmil kendinde ondan ***kendi*** Rabb'i olarak de il fakat Mutlak Rabb olarak râzî olan ***Rabb-i Vâhid***'in bütün sı-

fatlarının ve ef'alinin kuvveden fiile çıktı ı kimsedir.

K ânî'nin kullandı ı "Mutlak Rabb" ifâdesi Kur'ân'daki "***Âlemlerin Rabbi***" (*Rabbü-l Âlemiyn*) ifâdesine tek bül etmekte olup ***Rab'ların Rabb'i***'ne (*Rabbü-l Erbâb*'a) ya da All h-

'a e de erdir. u hâlde, normal hallerde, simlerin herhangi bir tek varlıkta orijinal sentezleri bakımından asl kuvveden fiile çıkamayacaklarını ifâde etmek, All h'ın bu sıfatla herhangi münferid bir eyin Rabb'i olamıyaca ını söyleme e denktir.

Bil ki All h smi aracılı ıyla i âret edilen, Zât'ına nisbetle tek (***ahadî***) ve simlere nisbetle de bir bütündür (***küll***' *dür*). Her varlı ın All h'a ba lılı ı ancak kendisinin özel Rabb'inin sûreti aracılı ıyla olur. Herhangi bir varlı ın, orijinal küllî sûreti bakımından do rudan do ruya All h ile ili kili olması imkânsızdır...

Ve Rabb'inin kendisinden râzî oldu u kimse de gerçekten de ne mübârektir! Fakat, aslı-

na bakılacak olursa, Rabb'inin kendisinden râzî olmadı ı hiçbir nesne yoktur çünkü her nesne Rabb'in Rabb'lı ının bek sı için en uygun eyi olu turur. Bu i'tibârla her nesneden

Rabb'i râzî olup her nesne de böylece mes'ûd ve mubârektir269.

Bu pasajın son yarısında her münferid varlık ile bu varlı ın Rabb'i arasında kar ılıklı mahrem bir ili ki ifâde edilmi bulunmaktadır. Her varlı ın mevcûdiyeti bakımından esâsen Rabb'ine ba lı oldu u â ikârdır. Fakat Rabb da, bir bakıma, Rabb'i oldu u münferid varlı ın k biliyetine tâbîdir270. E er merbûb olacak hiçbir ey yoksa Rabbda hiçbir zaman Rubû-

biyyet'ini izhâr edemez. bn Arabî, IX. Yüzyılın tanınmı sûfîlerinden Sehlü-t Tusterî'nin u hükmüne müracaat etmektedir271:

mutlak hâli olması dolayısıyla, Ahadiyyet mertebesinde dı tecellî olamıyaca ı â ikârdır. Bununla beraber, bn Arabî'nin bu paragraftaki gerçek amacı, Hakk'ın "bütün simleri ihtivâ ve tevhîd eden ***Vâhid All h***" oldu u vâhidiyyet mertebesinde bile hiçbir münferid varlı ın ***bütün*** (küll) olu u (bütünlü ü) yönüyle Vâhidiyet'in bir tecellî mahalli olamıyaca ını beyân etmektir. üphesiz ki Ahadiyyet mertebesinde dahî ***tecellî vardır*** ama bu tecellî ancak Hakk'ın kendinden kendine olan tecellîsidir.

269 Fusûs, s. 93-94/90-91/112/**II**-140.

270 K ânî, Fusûs erhi, s. 94.

271 Fusûs, s. 94/90-91/112/**II**-141.

91

"Rubûbiyyet'in bir sırrı vardır, ve bu (*sır*) da ***senin kendindir***; -burada Sehl (*"senin kendindir" demekle*) her ferdî zâta hitâb etmektedir- e er bu sır if â edilmi olsaydı272

Rubûbiyyet'in kendi de faydasız (*bâtıl*) olurdu". Burada Sehl'in göz önüne alınan meselenin hâl-i hâzırdaki imkânsızlı ını zorunlu kılan ***e er*** kelimesini kullandı ına dikkat etmek gerekir. Ba ka bir deyimle, bu (*sır*) asl fâ olmayacaktır, ve dolayısıyla da Rubûbiyyet hiçbir zaman bâtıl olmayacaktır. Zîrâ herhangi bir zâtın kendi Rabb'inin sâ-

yesinde olandan gayrı hiçbir varlı ı olamaz ve a'yân-ı sâbite dâimâ mevcûddur. u hâlde Rabb da her ân mevcûd olacaktır.

Bir Rabb, ancak, kendi hükmü altında kendisine Rabb'i olarak ibâdet eden bir kavim bulundu u zaman Rabb olur. Merbûb bulunmazsa artık Rab'dan da söz edilemez. Hâlbuki merbûb olan, her eyden önce, fânî bir varlıktır. Pekiyi ama bu özel varlı ın ölümüyle bu ö-

zel Rubûbiyyet de mi bâtıl olacaktır? Hayır; çünkü özel varlık ölüp gitse bile onun ontolojik temeli olan a'yân-ı sâbitesi ebediyyen ***Gayb***'da bâkî kalacak, ve bu a'yân-ı sâbiteden hareketle bu özel Rabb'a tamâmen aynı ekilde kulluk edecek ba ka bir fert gene varlık kazanacak-tır. u hâlde, fertlerin sürekli de i im ve mahvına ra men bu fertlerin a'yân-ı sâbiteleri ebediyyen hep aynı kalır. Ve buna ba lı olarak kezâ Rubûbiyyet de ebediyyen bâkî kalır.

Yukarıda çok kere beyân edilmi oldu u vechile bn Arabî'nin dü üncesinde "Rabb" iki düzeyde incelenmektedir: 1) "***mutlak***", ve 2) "***izâfî***" olarak. "Mutlak" düzeydeki Rabb, All-

h'dır. Buna kar ılık "izâfî" düzeydeki Rabb ise özel varlı ın Rabb'i olup özel bir smin kuvveden fiile çıkmı bir eklidir. Rabb kavramının bizzat kendisi açısından "izâfî"si en münâsip hâldir. "Mutlak" anlamıyla Rabb ise ola anüstü

istisnaî bir hâldir. Bu keyfiyet K ânî tarafından u yolda açıklanmaktadır273:

Rabb haklı olarak izâfî bir terim olup ***merbûb***'u gerektirir. Arapçada ***Rabb*** kelimesi üç anlamda kullanılır: 1) "mâlik olan", sâhip" anlamında; meselâ rabbü-d dâr (*evin sâhibi*), rabbü-l ganem (*davar sâhibi*), v.s... gibi; 2) "efendi" anlamında; meselâ rabbü-l kavm (*kavmin efendisi*), rabbü-l âbid (*kulların efendisi*), v.s... gibi; 3) "yeti tirici" anlamında; meselâ rabbü- abî (*çocuk yeti tiricisi*), rabbü-t tıfl (*bebe i yeti tiren*), v.s... gibi.

Rabb kelimesi izâfî anlamının dı ında ancak bütün kâinatın Rabb'i için uygulanabilir. Bu takdirde de belirli bir harf-i târif aracılı ıyla El Rabb= ***Er-Rabb*** deriz (*ve rubûbiyyet'in nesnesini de zikretmeyiz*). Bununla yalnızca All h kastedilmekte olup zâtî olarak da Rubûbiyyet yukarıda ayırdedilmi olan üç anlamıyla ancak O'na aittir. Hâlbuki All h'dan ba ka birine rubûbiyyet ancak ârızî olarak ait olur. Zîrâ "All h'dan gayrısı" onun (*yâni All h'a mahsûs olan Rubûbiyyet'in*) tecellî etti i bir tecellîgâhdan ba ka bir ey de ildir.

Bu i'tibârla Rubûbiyyet tek bir Zât'a (*yâni All h'a*) mahsûs olan fakat (*"izâfî"*

rubûbiyyetler olarak) farklı ekiller altında tecellî eden bir sıfattır. Onun tecellî etti i herkes, bu sûretle, haiz oldu u istîdâd derecesine uygun olarak kendi mâlik oldu u eylerin, esîrlerin veyâ çocukların üzerinde icrâ edebilece i ârızî bir rubûbiyyete sâhip olur.

Rubûbiyyet sıfatı, tecellîlerinde, tecellîgâhdan tecellîgâha de i ti inden ortaya farklı dereceler çıkmaktadır. u hâlde (*kendi mâlik oldu u eyler üzerinde*) ba kalarından daha sıkı bir

kontrola sâhip olan bir kimse tabiîdir ki daha yüksek bir rubûbiyyete sâhiptir.

272 Prof. Afîfî (erh, s. 87) **ZHR** (zahara): "ortaya çıkmak", fâ olmak" kelimesinin her zaman kullanılandan ba ka ve ona taban tabana zıt bir anlamı oldu unu tesbit etme e çalı maktadır. Bunun ***zâla***: "gözden kaybolmak"

ya da "yok olmak" anlamında anla ılması gerekti ini söylemektedir. Ve kelimenin bu türlü kullanılı tarzı hakkında da eski iirden alınmı örnekler vermektedir. Hiç ku kusuz dil bakımından bu oldukça mümkün olabilir, ve bu takdirde de Sehl'in ibâresinin kolaylıkla: "E er bu sır yok olursa...." ekline girece i â ikârdır. Bununla beraber, böyle bir yorum Tusterî'nin tesis etmek istedi i olguyu yıkar gibi gözükmektedir.

273 K ânî, Fusûs erhi, s. 262-263.

u hâlde görmekteyiz ki ister "mutlak" isterse "izâfî" olsun Rabb, üzerinde kendi Rubûbiyyet'inin icrâ edece i bir nesneyi gerektirir. Kısacası ***Rabb asl merbûb***'suz olamaz.

Ve bu, göz önüne alınan Rabb'in All h'dan ba ka bir ey olmaması hâlinde bile do rudur.

Kendisinden ba ka hiçbir eye ihtiyacı olmayan tek ey de, bildi imiz gibi, mutlaklı ı yö-

nünden Hakk'dır, yâni Zât-ı lâhî'dir.

lâhî simler (*aslına bakılacak olursa*) ***Müsemmâ***'dan ba ka bir ey de ildirler. (*Fakat gene de bir fark mevcûddur, çünkü*) simler (*Zât'ın aksine olarak*) bizzat ürettikleri ger-

çekleri taleb etmekten de hâlî de ildirler. simlerin gerektirdi i gerçekler ise âlemden ba ka bir ey de ildir. u hâlde Ulûhiyyet (*yâni All h vechesiyle Hakk*), tıpkı Rubûbiyyet'in kendi öz nesnesini (***merbûb***'u) gerektirmesi gibi, kendisine All h olarak tecellî edece i nesneyi (***me'lûh***'u) de gerektirir. lâhî simlerin ba ka türlü (*yâni bu "nesnelerden" gayrı*) kendi ba larına gerçek varlıkları yoktur.

Âlemden mutlak sûrette berî olan yalnız, ***Zât***'ı i'tibâriyle ***Hakk'*** dır. Rubûbiyyet böyle bir özelli e sâhip de ildir.

u hâlde hakîkat, sonuç olarak, iki vecheye ircâ edilebilmektedir. Bir tarafta Rubûbiyyet'in gerektirdi i eyler ve di er tarafta da, Zât'ın âleme kar ı hakkı olan tam bir ba ımsızlık. Fakat (*bir adım daha ileri giderek bu iki vecheyi tek birine ircâ edebiliriz, çünkü*) Rubûbiyyet gerçekte (*Zât'ın kendisinde ancak zihnen ayırdedilebilen çe itli ba ıntılardan ba ka bir ey olmayıp, bu i'tibârla da*) Zât'ın kendisidir274.

Böylelikle ***Rabb***'in bir takım ba ıntıları haiz ***Zât***'dan ba ka bir ey olmadı ını anlamı olmaktayız. Bununla beraber, bu ba ıntıların Zât-ı lâhî'de bâkî gerçek eyler olamadıklarını unutmamak gerekir. Bunlar, yalnızca, tabîatı gere i, ancak kendileri aracılı ıyla Zât-ı lâhî'-

ye yakla abilen insân zihnine has, çe itli enfüsî (*sübjektif*) görü açılarından ibârettir.

Yukarıda sözü edilen pasajda, ârızî olarak, bn Arabî'nin Ulûhiyyet ile Rubûbiyyet arasında bir tefrik yaptı ını gördük. K ânî'nin dedi i gibi275 Ulûhiyyet, simlerin (*yâni All h olarak idrâk olunan simlerin*) " ***Hazret***"ini ya da ontolojik düzeyini temsil etmektedir. Bu düzeyde Hakk (*All h'lı ı yönünden*) yaratıklar tarafından ibâdetin, hamdin, hu ûnun, All h korkusunun, duanın ve itaatin hedefidir. Rubûbiyyet " ***Ef'al Hazreti***"dir, yâni mahlûktın bil-hassa idâresinde,

rızıklandırılmasında ve gözetilmesindeki lâhî Ef'al ile ilgili simlerin dü-

zeyidir.

* * *

274 Fusûs, s. 143/119/183/**III**-3.

275 K ânî, Fusûs erhi, s. 143-144.

82) *

3

/

Bundan önceki iki bölüm, lâhî simler arasında bir mertebe farkı bulundu unu ve daha yüksek mertebeden bir smin daha a a ı mertebeden olan bütün simleri bilkuvve kapsadı ı-

nı açıklamı bulunmaktadır. Hâl böyle ise, bizim için, bu silsile-i merâtibde (*hiyerar ide*) ge-ri kalan bütün simleri ihtivâ eden en yüce yâni en ümûllü bir smin var oldu unu kabûl etmek tabiîdir. Ve gerçekten de, bn Arabî'ye göre böyle bir sim vardır: bu, ***Rahmân*** smidir.

Bu bölüm bn Arabî'nin bu en yüce sim, bunun mâhiyeti ve icraatı hakkındaki dü üncesinin ayrıntılı bir incelenmesine ayrılmı bulunmaktadır.

lâhî Rahmet kavramı slâm dü üncesinde ba ındanberi hâkim bir konu olmu tur.

Kur'ân dâimâ ve her yerde mahlûkata kar ı All h'ın hudutsuz Rahmeti üzerinde ısrarla durmaktadır. Gerçekten de lâhî

Rahmet vâsî olup her eyi kaplar. bn Arabî'nin kendisi de lâhî Rahmet'in sınırsız geni li i ve yaygınlı ı üzerinde ısrarla durmaktadır. "Bil ki All h'ın Rahmeti hem zâhirinde ve hem de bâtınında her eyi istilâ etmi tir"276.

Bununla beraber bn Arabî'nin Rahmet anlayı ında, bu kelimenin alı ılagelmi aklıselîm aracılı ıyla idrâkinden tamâmen farklı oldu u önemli bir nokta vardır. Alı ılagelmi idrâkte Rahmet esas itibâriyle hissî bir duruma, merhamete, sabıra, acımaya, iyilik ve ihsâna v.s...

i âret eder. Fakat bn Arabî için Rahmet böyle bir hissî durum olmaktan ötedir. Bu daha çok ontolojik (*yâni varlık bilgisi ile, varlık ile ilgili*) bir keyfiyettir. Onun anlayı ına göre ***Rah-***

met, her eyden önce: " ***e yâyı mevcûd kılma, onlara varlık verme fiili***"dir. Bu, hiç ku kusuz, fâil tarafından sübjektif, hissî bir tutumla da renklenmi olan bir ihsân, bir varlık vermedir.

All h, Zâtı gere i, ***feyyâz-ı bi-l cûd***'dur (*cömertlikle pek bol vericidir*), yâni All h her e-ye sınırsız ve sonsuz vücûd vermektedir. K ânî'nin de dedi i gibi "vücûd (*varlık, mevcûdiyet*) her eyi istilâ etti i söylenen Rahmet'in ilk feyzidir"277.

Rahmet'in bu tarzda bir idrâki genel olarak Kur'ân'da ve slâm'da önemli bir rol oynayan, All h kavramının ahlâkî içeri inin yorumuna da çok özel bir renk vermektedir. Bu husus, en iyi ekilde, bn Arabî'nin lâhî " ***gazab***" kavramı için verdi i yorumuyla açıklanmı tır.

Bilindi i gibi Kur'ân bir yandan All h'ın Rahmân oldu u üzerinde ısrarla dururken di er yandan da O'nun gazablı ve intikamcı (*müntekim*) oldu una da parmak basar. Kur'ân'daki Al-l h Âdil'dir. yi kimseler ve inananlar için hudutsuz muhabbet ve merhamet göstermekte fakat bu,

O'nu: kötü yola sapanlara, O'na inanmayı ve O'na itaat etmeyi reddedenlere acımasız-ca cezâ vermekten de alıkoymamaktadır.

bn Arabî de All h'ın gazabını kabûl etmektedir. Bununla beraber, onun için gazab ola-an bir hiddet heyecânı de ildir. Bu tıpkı, zıddı olan Rahmet gibi ontolojik mâhiyetli bir eydir. Fakat Rahmet'e göre ikinci dereceden bir yer i g l eder, çünkü gazabın kendisi de Al-l h'ın sınırsız Rahmet'inin bir hedefinden ba ka bir ey de ildir.

276 Fusûs, s. 222/177/340/**IV**-4.

277 K ânî, Fusûs erhi, s. 222.

94

Gazabın varlı ının kökeni All h'ın Gazab'a kar ı Rahmet'idir278.

Bu beyânın bir açıklamaya ihtiyacı oldu u görülmektedir. Bu hususda K ânî unları söylemektedir279:

Rahmet, bizâtihî ***cevâd*** (*cömert, bol ihsân eder*) olması dolayısıyla Hakk'ın Zât'ına mahsûstur... Buna kar ılık Gazab Hakk'ın Zât'ından de ildir. Tersine bu, yalnızca, bazı e yâ-

nın varlı ın etkilerinin ve çe itli özelliklerinin kâmil bir tecellî bakımından alıcılık yoksunlu undan ileri gelen olumsuz (*menfî*) bir özelli idir.

E yânın bir kısmının Rahmet bakımından alıcılıktan yoksun olması ister bu âlemde olsun ister âhirette olsun (*bu e yâda*) Rahmet'in zuhûr etmemesini gerektirmektedir. Ve -

lâhî Rahmet'in de bu cins bir eye bunun alıcılıktan yoksunlu u dolayısıyla nüfûz etmekten men olunması keyfiyetine de

bu özel eye göre Gazab denir.

u hâlde Hakk'a nisbetle Rahmet'in Gazab'dan daha önce geldi i â ikâr olmaktadır, çünkü Gazab zâten Rahmet'i kâmil bir biçimde kabûl edece i varsayılan mahallin hâl-i hâzırdaki alıcılıktan yoksun bulunmasından ba ka bir ey de ildir.

Biz ço u zaman ***err*** dedi imiz eyin olumlu bir ey oldu unu, olumlu bir biçimde mevcûd oldu unu tahayyül ederiz. Fakat " err" bizâtihî ***adem***'den ibârettir. Bu ancak, bir eyin üzerine lâhî Rahmet dü tü ünde bunun tabîatı gere i onu gerekti i gibi kabûl edip ala-mamasıyla beliren sırf olumsuz anlamda mevcûddur. Ba ka bir deyimle " err", Rahmet'i (*varlı ı, varlı a bürünmeyi*) tam ve kâmil ekliyle alamıyan ve dolayısıyla da varlı ı tam olarak gerçekle tiremeyen e yânın olumsuz durumudur.

lâhî Gazab'ın hedefini olu turan bu e yâdan ba ka, ya da daha felsefî olarak konu mak gerekirse, uygun sûrette varlı a sâhip olamayan e yâdan gayrı bütün geri kalan ve varlık için tabiî bir biçimde alıcılı a mâlik olan e yâ All h'dan varlık taleb eder. Bu talebe cevap olarak ortaya çıkan lâhî craat da i te Rahmet'tir. Bu i'tibârla Rahmet'in, varlı ı mümkün olan bü-

tün e yâyı kaplamı olması do aldır.

Her ***ayn*** (*yâni a'yân-ı sâbite safhasındaki her ey*) All h'dan varlık (*vücûd, varlı a bü-*

rünme) taleb eder. Buna binâen de All h'ın Rahmet'i her ayn'a uzanır ve onu istilâ eder.

Zîrâ All h o e yânın üzerinde icrâ etti i Rahmet'in kendisi aracılı ıyla (*arzusunun hâl-i hâzırda daha ortaya çıkmasından önce*) e yânın var olmak için (*gizli*) arzusunu kabûl edip onu yaratır. te biz de bunun içindir ki All h'ın

Rahmet'inin her eyin zâhirî ve bâtınî hallerini kapladı ını beyân etmekteyiz280.

Henüz a'yân-ı sâbite hâlindeki her ey, fiilen de var olabilmesi için bâtınen bir ra bet, bir arzu besler. lâhî Rahmet daha henüz imkân dâhilinde bulunan bu ontolojik ra bete bile eri-ir ve ona varlık bah eder. Bu türlü kuvveden fiile çıkmı olan ra bet ise o eyin istîdâdını (*yetene ini*) olu turur. Yukarıdaki pasaj hakkında K ânî'nin yaptı ı açıklama felsefî bakımdan büyük bir önemi haizdir281:

278 Fusûs, s. 222/177/339-340/**IV**-2.

279 K ânî, Fusûs erhi, s. 222/177.

280 Fusûs, s. 222-223/177/339-340/**IV**-3.

281 K ânî, Fusûs erhi, s. 223.

A'yân-ı sâbite, henüz kuvveden fiile çıkmamı hallerinde, (*All h'ın lmi'nin konuları olarak*) ancak akılla idrâk olunabilen bir varlı a sâhiptir; fiilî bir varlı a sâhip de ildir. Ama bunlar, fiilî bir varlık da arzu eder ve bunu All h'dan taleb ederler. A'yân-ı sâbite böyle bir hâlde iken All h'ın zâtî Rahmet'i her ayn'a uzanıp ona ontolojik bir lâhî tecellî için alıcılık (*k biliyet*) verir. Bu k biliyet, ya da varlı ı kabûl etmek husûsundaki esas "yetenek", tıpatıp, fiilî varlık için ayn'ın gösterdi i ra bettir.

u hâlde zâtî Rahmet'in bir ayn üzerindeki ilk gerçek etkisi onun varlı ı kabûl etmedeki do al e ilimi eklinde gözükmektedir. Bu e ilime "yetenek" (*istîdâd*) adı verilmektedir.

Yüce All h bir ayn üzerine, daha bunun varlık için yetene i olmasından önce bile Rahmet'ini izhâr eder; "En Kutsal Feyz (*südûr, zuhûr, tecellî*)" (***Feyzü-l Akdes***) aracılı ıyla, yâni ***Gayb Âlemi'*** nde vuku bulan kendinden kendine Zâtî Tecellî aracılı ıyla bu yetene-e varlık bah eder. u hâlde bir ayn'ın yetene i ayn'ın üzerine lâhî Rahmet'in icraatının bir sonucudur çünkü, do rusunu söylemek gerekirse, bu ayn bundan önce, kendi yetene-ini taleb etmesi hâli dı ında hiçbir varlı a sâhip de ildir.

Burada anlatılan lâhî Rahmet'in faaliyet süreci, Hakk'ın bundan önceki sayfalarda sık sık sözünü etmi oldu umuz kendinden kendine tecellî etmesi sürecidir. Çünkü Rahmet varlık ihsânı olup bn Arabî'nin anlayı ında da Hakk'ın âlemdeki e yâya varlık ihsân etmesi kendini bu e yâda tecellî ettirmesiyle tıpatıp aynıdır.

Yukarıda sözünü etmi oldu umuz pasajda K ânî Rahmet'in zuhûrundaki birinci safhanın hâl-i hâzırda fiilen mevcûd olmayan e yâya varlık yetene ini bah etmek oldu unu beyân etmektedir. Ve bu safhanın da ilâhî " ***kendinden kendine tecellî***" teorisindeki " ***en kutsal***

südûr"a tek bül etti ini söylemektedir. Fakat bu, bütün konuyu ola anüstü basitle tirilmi bir biçimde takdîm etti inden dolayı, biraz yanlı bir fikir verir mâhiyettedir. lâhî Rahmet'in tecellî edi sürecini bu konuda bn Arabî'nin kendisinin söylediklerini yakından izleyerek ay-rıntılı bir biçimde yeniden göz önüne alaca ız. Ne yazık ki bu, Fusûs'un en mu lâk yerlerin-den biridir. Önce bütün pasajı takdîm edelim ve sonra da bunu Rahmet'in yava yava zuhû-

runun, zannımca, üç büyük safhasını temsîl eden üç kısma ayıralım282:

lâhî simler de "e yâ"dandır (*yâni e yâ kavramı türündendir*). Hâlbuki bu lâhî simler'in hepsi de tek bir ayn'a (*ayn-ı vâhide'ye*) râcîdirler (*yâni yeni Türkçe deyimiyle*

"indirgenirler") (**1**).

u hâlde, Rahmet'in ezelde ku atıp istilâ etmi oldu u ilk nesne de bu ayn'ın " ey-li i"dir. Bu ayn ise zâtî Rahmet'i aracılı ıyla Rahmet'i do urur (**2**). u hâlde ikinci safhada Rahmet'in hedefi simlerin biraz önce sözü edilmi olan ey-li idir (**3**). Bundan sonra da (üçüncü safhada) gerek bu âlemde, gerekse âhirette, ister âraz olsun isterse mürekkeb ya da basit cehver olsun sonsuza kadar vücûd bulan ve bulacak olan her mevcûdun eyli idir (**4**).

lâhî Rahmet'in zuhûrunun birinci safhasına bu pasajda (**2**) numaralı beyân i âret etmektedir. Bunu analitik bir biçimde u türlü tasvîr edersek durum iyi anla ılabilecektir.

Hakk-ı Mutlak'ın sînesinde, veya Dipsiz Karanlık (*bk.* II. Bölüm) demek olan ***'Amâ'*** da önce Rahmet'in, söz gelimi, bir önsezisi (*hissikablelvukuu*) belirir. Bununla beraber, Rahmet kendini olumlu bir ekilde izhâr etme e ba lamadan önce bir ***adem*** oldu undan ona varlık bah edecek olan bir eye yâni ondan daha önce gelecek olan ba ka bir Rahmet'e muhtaçtır.

282 Fusûs, s. 223/177/340/**IV**-4 ve 5.

96

Fakat lâhî Rahmet'e takaddüm edecek hiçbir Rahmet olamaz. Buna binâen yegâne imkân, lâhî Rahmet'in kendinden kendine tesir etmesidir. Rahmet'in bu zâtî Rahmet'i Rahmet'in zu-hûrundaki ilk merhaleyi olu turur.

Aynı durum lâhî Tecellî açısından bakıldı ında, bunu varlı ın bir önsezisinin ilk zuhûru olarak tasvîr de edebiliriz. Ve varlı

ın bir önsezisinin (*ya da imkânının*) ***Hakk-ı Mutlak***'daki zuhûru da Hakk'ın kendini varlık (*vücûd*) olarak bilincine sâhip olmasından ba ka bir ey de ildir. Bu, Hakk'ın kendinden kendine tecellîsidir. Ve yukarıda sözü edilmi olan "südûr (*ya da feyz*)" bakımından bu merhale Hakk'ın "feyzü-l akdes"inin (*en kutsal ta masının*) ba -

langıcını göstermektedir.

Yukarıdaki pasajdaki (**2**) numaralı beyân bu olayın teorik bir formülâsyonu olma a mâ-

tuftur. Bu, "Rahmet'in ilk gâyesinin Zât'ın ey-li i (*ey'iyyeti*) olup bunun kendi Rahmet'iyle Rahmet'e varlık verdi ine" delâlet etmektedir. Bu, kendi zâtî Rahmet'inin ilk gerçek zuhû-

ruyla ***Gayb-ı Mutlak***'ın bir " ey" hâline geldi ini tazammun etmektedir. Ve Hakk'ın " ey-lik"

kazanması yâni kendisini bir " ey" olarak tesbit edip tanıtması demek de Hakk'ın Zâtında ar-tık bir "kendi-kendini-objektifle tirme-süreci"nin ba lamı olması demektir. Bu, Hakk'ın yö-

nünden "kendi-kendisinin-bilincine-eri me"nin zuhûru olup âlem için de varlık (*vücûd*) afa-

ının sökmesini haber veren zayıf bir ı ı ın zuhûru demektir. Bu durumda hâlen Hakk'dan ba ka hiçbir ey mevcûd de ildir, fakat teolojik bakımdan "yaratılı " demek olan varlık (*vücûd*) ihsânı artık durmaksızın faaliyete geçmi bulunmaktadır.

Rahmet'in zuhûrundaki ikinci merhale yukarıda sözü edilen pasajda (**1**) ve (**3**) beyânlarıyla îmâ olunan simlerin ya da a'yân-ı sâbitenin ey-li inin tesbit ve tanınmasıdır. Bu safhada Gayb-ı Mutlak'ı bir " ey"e dönü türmü olan Rahmet artık

bütün simlere yayılır ve onlara varlık bah eder. Bu sûretle simlere " ey-lik" verilmi olur; ve artık onlar da "e yâ"dan sayılırlar.

Tecellî yönünden ikinci safha "En Kutsal Feyz"in tamamlanmasını temsil eder. Birinci safhanın aksine, ikinci safha bizi duygusal hayatın dı âlemine iyice yakla tırır. Fakat bu safhada dahi tecellî hâricî tecellî de ildir. Bu hâlâ Gayb'da vuku bulan bir olaydır. Ancak Gayb burada artık ilkel küllî seçmesizlik hâlinde de ildir; zîrâ mevcûdatın esas sûretleri artık iyice tefrik edilebilmektedirler. Gayb'ın karanlı ındaki mevcûdatın bu sûretleri (***süverü-l mevcû-***

dat) lâhî simler'dir. Ve, daha önce de görmü oldu umuz gibi, Hakk bu a'yânda tecellî ederek kendini kendine izhâr eder. te bu lâhî Bilinc'in kendini izhâr etti i nihaî ekli olup "En Kutsal Feyz" de böylece tamamlanmı olur.

lâhî Bilinc'in muhtevâsını olu turan bu temel sûretler mahlûkat âlemiyle ili kisi yönünden Zât'ta zuhûr eden ilk ***taayyünat***'tır. Ve bu safhada ortaya çıkan " ey-lik" de a'yân-ı sâbitenin vücûdundan ba ka bir ey olmayıp bu i'tibârla da birinci safhanın ey-li inden farklıdır.

Zîrâ her ne kadar birinci safhaya has zâtî birli i muhafaza etme e devâm ederlerse de bu safhadaki bütün varlıklar aynı zamanda bilkuvve tafsil edilebilir olan zâtların tümü olmak anlamını da haizdirler. Ve bu safhada icrâ-i faaliyet eden Rahmet de lâhî simler'in Rahmet'i (***Rahmet-i esma'iyye***) olup birinci safhada icrâ-i faaliyet eden Zât Rahmeti'nden (***Rahmet-i***

Zâtiyye'den) ayırdedilmelidir.

Rahmet'in zuhûrundaki üçüncü safha yukarıdaki pasajda (**4**) numaralı beyânda tasvîr olunmu tur. (*kinci safhada*) lâhî simlere varlık bah ettikten sonra Rahmet, ferdî e yânın, -

simlerin somut bir ekilde kuvveden fiile çıkmaları olarak zuhûr etmelerine sebeb olur. Böylelikle Rahmet'in de ontolojik faaliyeti tamamlanmı ve tecellî de, kendi yönünden, nihaî saf-97

hasına eri mi olur. te bu da bn Arabî'nin "Kutsal Feyz" (***Feyzü-l Mukaddes***) dedi i eydir. u hâlde Rahmet: 1) lâhî Zât'tan hareket ederek 2) ***e'n*** (*realite*) denilen eyin varlıklarına yayılmak sûretiyle nihâyete ermekte, ve 3) böylece de bütün âlemi kaplamaktadır.

Burada una dikkat edilmelidir ki bütün Vücûd (*Varlık*) âlemini kaplayıp istilâ eden Rahmet'in faaliyeti mutlak olarak tarafsız ve seçmesizdir. Kelimenin tam anlamıyla her eyi kaplar. Onun faaliyetinin mâhiyetini anlama a çalı ırken ona, Rahmet kelimesinin genellikle izâfe ettirildi i herhangi be erî bir ey atfetmemeliyiz.

Onun icraatında herhangi bir gâyeye eri me ya da bir eyin bir maksada uygun olup olmadı ı dü üncesi yer almaz. ster uygun olsun ister olmasın, lâhî Rahmet her eyi ve herhangi bir eyi (*lûtfetti i*) varlıkla kaplamı tır283.

Böylesine, fark gözetmeyen ve kar ılık taleb etmeyen Rahmet'e bn Arabî " ***Rahmetü-l***

mtinân" (*kar ılıksız ihsân Rahmeti*)284 adını vermektedir. Bu, tamâmen kar ılıksız olup herhangi özel bir sebeb olmaksızın serbestçe lûtf olunmaktadır. Yâni bu, iyi bir amelin ödülü olarak verilmi de ildir. K ânî'nin bunu tanımlamı oldu u vechile285 "Rahmet-i mtinân"

istisnâsız bütün e yâyâ yayılan zâtî bir Rahmet'tir. Bu herhangi bir amelin ödülü olmadı ı i-

çindir ki ne olursa olsun her eye yayılır. u hâlde ey-lik (*ey'iyyet*) kazanan her ey bu Rahmet'i elde eder.

Bu anlamdaki Rahmet, Vücûd (*Varlık*) ile e anlamlıdır. Ve "rahmet etmek" de kar ılık-sız ihsân yoluyla varlık (*vücûd*) bah etmek demektir. te bu da bn Arabî için Kur'ân'daki:

"Rahmetim her eyi kaplamı tır" (VII/156) meâlindeki âyetin anlamıdır. Bu, Hakk'ın ***her-***

hangi bir fark gözetmeksizin her eye varlık bah etti ine delâlet etmektedir.

Buna kar ılık bir de tabîatı gere i daha be erî olan yâni ifâ edilmi olan belirli bir amelin ödülü olarak bah edilen bir "rahmet" türü vardır. bn Arabî bu ikinci türden rahmete

" ***Rahmetü-l Vücûb***" (*gereklilik rahmeti*) adını vermektedir. Bu kavram da Kur'ân'daki: "De ki ... All h Rahmet'i kendi nefsine farz kıldı" (IV/12) meâlindeki âyete dayanmaktadır. Bu, fark gözeterek yâni her kimsenin yapmı oldu u amele uygun olarak gösterilen Rahmet'tir.

Ontolojik açıdan bu, her bir varlı ın kendi yetene ine uygun olarak bah edilen Rahmet'tir.

Bu i'tibârla, farklı iki Rahmet var demektir. Bunlara arapçada farklı iki isimle ifâde olunurlar: bunlardan birincisi ***Er-Rahmân*** ve ikincisi de ***Er-Rahîm***'dir. Rahmân, "Rahmetü-l mtinân" icrâ eden ve Rahîm de "Rahmetü-l Vücûb" icrâ eden anlamındadır286.

kinci kategorideki Rahmet fiili, (*bütün e yâya vücûd bah etmekten ibâret olan*) birinci kategorideki Rahmet'in çok özel bir hâli oldu undan Rahîm smi Rahmân sminin içindedir.

Bu husus bn Arabî tarafından u ekilde açıklanmaktadır287:

(*Rahmet iki türlü olup*) Rahmân ve Rahîm'e (*simlerine*) tek bül etmek üzere Rahmet-i imtinân (*yâni herhangi bir amelin*

kar ılı ı olmaksızın lûtf ve ihsân edilmi olan Rahmet) ve Rahmet-i Vücûb (*yâni belirli bir amel kar ılı ı olarak gerekli kılınan Rahmet*) tir.

283 Fusûs, s. 224/173/340-341/**IV**-6.

284 Fusûs, s. 227/180/264/**III**-212.

285 Fusûs, s. 227/180/264/**III**-212.

286 Bu i'tibârla ***Rahmetü-l tminân'*** a bâzen ***Er-rahmetü-r rahmâniyye*** ve ***Rahmetü-l vücûb***'a da ***Er-rahmetü-r***

rahimiyye adı verilir.

287 Fusûs, s. 191/151/348-349/**IV**-23.

98

(*All h*) herhangi bir amel kar ılı ı olmaksızın lûtf ve ihsân etti i Rahmet'ini Rahmân adı altında icrâ eder. (*Buna kar ılık*) belirli bir amel için icrâ etmesi vâcib (*yâni gerekli*) olan Rahmet'ini de Rahîm adı altında izhâr eder.

Fakat bu türlü gereklilik itminânın bir cüz'ü olup böylece Rahîm de Rahmân içinde gizlidir. All h Rahmet'i kendi nefsine o türlü farz kılmı tır ki Rahmet, Kur'ân'da sözü edilmi olan iyi amelleri ferden ifâ eden kullarına ödül olarak yayılsın. Bu türlü Rahmet Al-l h'ın, iyi amelleri dolayısıyla bunu hak eden kullarına kar ı kendini taahhüt altına sok-tu u bir gerekliliktir.

u hâlde Rahmet-i Vücûb keyfiyeti her ahsın ifâ etti i ameller yüzünden lâyık oldu u Rahmet türüne i âret ediyor gibidir. Fakat bn Arabî için bu, yüzeysel idrâkden ba ka bir ey de ildir. ***Hakîkat ehli*** (*Ehl-i tahkîk*) ***bir kimsenin gözünde iyi bir amel ifâ eden kulun ken-***

disi de ildir; gerçek fâil bizzât All h'dır.

Bu ahvâldeki (*yâni Rahmet-i Vücûb'a tamâmen hak kazanan*) kullar yaptıkları iyi amellerin gerçek fâilinin kim oldu unu bilirler. yi ameller insânın sekiz uzvuna taksim edilmi tir. Ve All h da kendisinin, bu uzuvların herbirinin Hüviyyeti (*yâni en derûnî cevheri*) oldu unu beyân etmi tir. Bu görü açısından gerçek fâil All h'dan ba kası olamaz.

nsâna ait olan, ancak, görünen sûrettir. lâhî Hüviyyet insânın yâni onun "isminin" (*yâni onun ahsî varlı ının*) içinde gizlidir. Çünkü All h zâhiren tecellî etmi olan her eyin ve mahlûk (*yaratılmı*) diye isimlendirilen her eyin özü, aslî cevheri, zâtıdır288.

Rahmet-i mtinân bakımından hatırlanması gereken en önemli husus bunun istisnâsız her eyi kaplayıp istilâ etti i keyfıyetidir. Buna binâen tabiîdir ki lâhî simlerin kendileri dahi bu türlü Rahmet'e tâbî olurlar.

All h: "Rahmetim her eyi kaplamı tır" (VII/156) demekle Rahmet-i tminân'ı bütün sı-

nırlandırmaların ötesine koymu oldu. Bu i'tibârla bu, lâhî simleri (*yâni All h'ın âlem ile olan*) mümkün bütün ili kilerinin gerçeklerini de kaplar. Rahmet'in simler üzerindeki etkisi: bizi (*yâni âlemi*) üretmi olmakdan ibârettir. u hâlde biz (*yâni âlem*) lâhî simlerin yâni Rubûbiyyet'e ait ili kilerin (*yâni Hakk'ın Rabb olması dolayısıyla ortaya çıkan çe itli ba ıntı ve nisbetlerin*) üzerine tesir eden Rahmet-i mtinân'ın semeresiyiz289.

Rahmet-i mtinân'ın bu fark gözetmeyen, kayıtsız artsız ve evrensel mâhiyeti bn Arabî'nin ontolojisinin e yânın de erleri ile me gûl olan bölümünü tümüyle etkisi altına almaktadır. bn Arabî'nin bu meseledeki tutumu kısaca u cümleyle tasvîr edilebilir: "Hayrın da errin de ötesinde!".

Görmü oldu umuz gibi bu anlamıyla Rahmet her eye varlık olarak varlık bah etmekten ba ka bir ey de ildir. Ve bu da Hakk'ın kendisini mahlûk sûretlerde izhârıyla olmaktadır. Bu ontolojik fiilin bizâtihî ahlâkî yargılarla bir ili i i yoktur. Ba ka bir deyimle, Rahmet-

'in kendisine eri mi oldu u bir eyin hayr mı yoksa er mi oldu u aslında önemli de ildir.

E yâ ancak kendisine evrensel Rahmet yoluyla varlık bah edildikten sonradır ki bunun gibi ve daha ba ka de erlendirme özellikleri kazanabilir. Hâl-i hâzırdaki hayr ve er v.s.. görünü-

ü Rahmet-i Vücûb'un faaliyetinin semeresidir; çünkü bir eyin bu çe it özellikler kazanması o eyin kendi mâhiyeti gere idir.

288 Fusûs, s. 192/152/265/**III**-214.

289 Fusûs, s. 193/152/268-269/**III**-220 ilâ 222.

Rahmet-i mtinân varlık bah etmek, vücûda büründürmektir. Bu, varlı ı, varlık olarak ilgilendirir. Bunun varlı ın iyi ya da kötü olmasıyla ilgisi yoktur. te bu, bn Arabî'nin âlem hakkındaki telâkkisinin kilit noktalarından birini olu turur. Kısaca ifâde edilecek olursa her ey Hakk'ın bir tecellîsidir. Bu anlamda Rahmet her eye sârîdir; ve her ey de bundan böyle do ru yol (*sırât-ı müstakîm*) üzerindedir. Bu safhada da hayr ile er arasında hiçbir fark yoktur.

Gerçekten de All h do ru yol (*sırât-ı müstakîm*) üzerindedir. Bu yol her yerde görülebilir. Bu, büyük ya da küçük e yâda, gerçe e ârif olanlar kadar ona câhil olanlarda da idrâk edilebilir. te bundan ötürüdür ki, ister alçak ve pespâye

olsun isterse azametli ya da ha metli olsun, her eyi O'nun Rahmet'i örter.

u hâlde (*Kur'ân'da ifâde edildi i gibi*): "Kımıldayan hiçbir varlık yoktur ki O, onun perçeminden tutmamı olsun! Gerçekten de Rabb'im dosdo ru yoldadır" (XI/56). Buna binâen yeryüzünde kımıldayan her eyin Rabb'in do ru yolu üzerinde oldu u â ikârdır.

Bu görü açısından da hiç kimse ne "All h'ın gazabına u ramı lardan" (I/7) ve ne de

"do ru yoldan sapanlardan" olur. Gerek "gazab" ve gerekse "do ru yoldan sapanlar" ancak ârızî olarak meydana gelirler. Her ey, eninde sonunda, evrensel ve aslî olan (*ve bü-*

tün ikinci dereceden ayrıntılardan önce gelen) Rahmet-i mtinân'a döner290.

All h her canlıyı bizzat perçeminden kavrayıp do ru yola sevketmektedir. Bu demektir ki her ey varlık yönünden do ru ve haklı olup, önceden de görmü oldu umuz gibi, All h'ın bilfiil rızâsını da haizdir.

Bütün e yâ All h'ın kendi rehberli i altında do ru yolda bu türlü giderken her biri kendine has özelli ini izhâr eder, yâni kendisine has çe itli amelleri ferden i ler durur. Bu ameller, her varlı ın ahsına mahsûs Rabb'i mesâbesinde tesir icrâ eden (*zâtına mahsûs*) smin somut birer tecellîsidir. Ba ka bir deyimle her ey Rahmet'in ontolojik faaliyeti aracılı ıyla do ru yola konulduktan sonra tecessüm ettirdi i smin ferdî özelli ine uygun olarak tâlî bir biçimde kendi ayırdedici niteliklerini izhâr etme e ba lar.

Hakk hâriç her ey (*Kur'ân'da tasvîr edildi i gibi*) yeryüzünde yürüyen hayvan hükmündedir. Çünkü rûha sâhiptir (*zî rûh'tur*)291. Ve kendi nefsiyle hareket eden bir ey de yoktur.

Hareket eden her ey ancak kendi nefsinden gayrı bir eyle hareket eder. u hâlde her ey do ru yol (*sırât-ı müstakîm*) üzere olan eyin hükmüne tâbî olarak hareket eder.

Zîrâ yol ancak üzerinde yürünmekle yol olur292.

u hâlde evvelemirde, her eyin varlık olarak ne hayr ve ne de er oldu unun beyânı isâ-

betlidir. Bununla beraber, varlı ın Hakk'ın Zâtî Rahmet'inin do rudan do ruya bir tecellîsi olmasından ötürü her eye, bu anlamda, bizâtihî iyi (***tayyîb***) demek gerekir. Ne olursa olsun her ey varlı ı yönünden iyidir. Ancak ne zaman insân kendi nefsânî ve izafî görü açısından hareketle bazı eyleri sever, bazılarından da nefret ederse hayr ile er (*iyi ile kötü*) arasındaki 290 Fusûs, s. 123-124/106/150-151/**II**-270 ve 271.

291 Acaba bn Arabî Hakk hâriç her eyin "rûha sâhip (***zî rûh***) olması üzerinde neden böyle özellikle durmaktadır? Bâlî Efendi (s. 124) bunun Kur'ân'a göre her eyin All h'a hamdetti ini ve hamdın da ancak bir rûhdan ne et edebilmesi dolayısıyla böyle oldu u kanısındadır. Fakat "rûha sâhip" ibâresini "canlı" anlamında da idrâk edebiliriz, sanırım. Nitekim bundan sonraki bölümde de görece imiz üzere bn Arabî'nin dünya görü ünde her ey canlıdır (***hayy***'dır).

292 Fusûs, s. 124/106/151/**II**-272.

fark ortaya çıkmı olur. bn Arabî için ***hayr*** ve ***er*** yalnızca izafî görü açıları arasındaki bir meseledir. bn Arabî bunu u ekilde açıklamakadır293:

Sarımsa ın kötülü ü hakkında Hazreti Peygamber: "O, kokusunu kerîh buldu um bir bitkidir" dedi. (*Tutup da*): "Benim için sarımsak kerîhtir" demedi, çünkü bir ey bizâtihî mekrûh olamaz; kerîh olması muhtemel olan ancak ondan zâhir olandır.

u hâlde kerâhet ya örf ve âdetten ötürü, ya bir eyin tab'a ve maksada uygun olmamasından ötürü, ya eriat'ın vaz etmi oldu u bir kuraldan ötürü, ya da bir eyin arzulanan kemâl mertebesine ula amamasından ötürü olur.

Bu saydıklarımdan ba ka bir sebeb olamaz. Ve âlemdeki eyler de iyi (*hayr*) ve kötü (*er*) diye iki kategoriye ayrılmı olduklarından ötürü Hazret-i Mu-hammed de iyiden ho lanan ve kötüden tiksinen bir tabîatta yaratıldı.

Hazret-i Peygamber melekleri tasvîr ederken de, insânın yapısındaki unsurlara has do al çürüme ve kötü koku salma dolayısıyla, insânların yayınladıkları kötü kokulardan bunların rahatsız olduklarını söyledi. Çünkü insân "kuru, ekil ve sûret verilmi balçıktan" yaratılmı oldu undan (XV/26) kerîh kokular yayar.

Bok böce i, ho bir kokusu olan gülün kokusundan (*mizâcı dolayısıyla*) tiksinir. Zîrâ bok böce ine göre gülün ho bir kokusu yoktur. Buna benzer ekilde, tabîatı ve mâhiyeti ge-re i bok böce i gibi olan bir kimse de Hakk'dan tiksinir ve bâtıl ve bo eylerle avunur.

Bu da "..bâtıla inanıp da All h'a kâfir olanlara gelince.." (XXIX/52) âyetiyle i âret olunana uygundur. Ve All h da bu gibi kimseleri: "... onlardır hüsrâna u rayanların ta kendileri" (XXIX/52) diyerek hüsrân ile nitelendirmi tir. Zîrâ bunlar iyi ile kötüyü (*hayr ile erri*) ayırdedemeyen tamâmen idrâksiz kimselerdir.

Resûlull h'a ise All h ancak her eyin iyisini sevme i ilhâm etti. Hâlbuki, do rusunu söylemek gerekirse, istisnâsız her ey (*bizâtihî*) iyidir.

Bununla beraber, "Acaba âlemde her eyde yalnız iyiyi görüp de kötüyü bilmeyen bir mizâcın mevcûdiyeti tasavvur edilebilir mi?" diye bize sorulmu olsa biz bunun imkân-sız oldu unu beyân ederiz. Çünkü biz kendisinden âlemin zâhir oldu u asılda yâni Hakk'da dahi böyle bir ey bulamadık. Biz Hakk'ın kerîh buldu u ve muhabbet etti i ah-vâlin oldu unu bilmekteyiz. Hâlbuki kötü (*yâni habîs*) olan ancak tiksinilen ve iyi olan da ancak sevilenden ba ka bir ey de ildir. Âlem ise Hakk'ın sıfatı (*sûreti*) üzere yaratılmı olup insân dahi hem Hakk'ın ve hem de âlemin sûretleri üzere yaratılmı tır. Bu i'tibârla (*insânın*) âlemde her eyin yalnızca bir vechesini (*meselâ yalnız iyi yanını*) idrâk edecek ekilde bir mizâcı bulunmaz. Buna kar ılık, (*sübjektif izlenimle duyulan*) zevk dolayısıyla kötü olanın zevkten sarf-ı nazar ederek bizâtihî iyi oldu unu (*idrâk edip*) bilerek iyi ile kötüyü ayırdeden mizâcda (*bir insân*) mevcûd olabilir. Böyle bir insân için iyi (*vechenin*) idrâki o kadar a ır basabilir ki bu ona kötü (*vechenin*) idrâkini unutturabi-lir. Bu tamâmen mümkündür. Fakat kötünün bu âlemden tamâmen kaybolması imkân-sızdır.

All h'ın Rahmet'i iyiye de kötüye de âmildir. Herhangi kötü bir ey kendi nefsinin indinde iyididir; ve iyi olan ey de onun indinde kötüdür. u hâlde varlık âleminde, bir ba-kıma, belirli bir mizâc hakkında kötü olmayan hiç bir ey yoktur. Ve bunun tersi de böyledir.

Böylesine yüksekten bakıldı ında dinî anlamda iyi olan ile kötü olan eyler bile, yâni

tâ'at ve ***mâsiyet*** bile, sonunda, tek ve aynı bir eyin iki vechesi olmaktadırlar. bn Arabî bu-293 Fusûs, s. 276-

278/221/460-461/**IV**-363 ilâ 366.

101

nu Mûsâ'nın Firavun'un huzurunda asâsını yere atma hikâyesinde saklı olan sembolizm aracılı ıyla açıklamaktadır294:

"Bunun üzerine o, sopasını yere attı" (XXVI/32). Sopa (***'asâ***), Firavun'un Mûsâ'nın dâvetini reddederek isyân etmi (***'asa'***) olmasının sembolididir. "Ve o da apaçık ejderhâ oldu"

(XXVI/32), yâni sopa görünürde bir yılana (***hayye***'ye) dönü tü. u hâlde (*burada sözü edilen Kur'ân âyeti göstermektedir ki*) kötü bir ey olan mâsiyet (*itaatsizlik*), böylece,

"All h onların kötü amellerini iyili e dönü türür" (XXV/70) hükmünce iyi bir ey olan tâ'ata (*itaata*) dönü mü oldu.

Firavunun huzurunda Mısır sarayının büyücüleriyle yarı ırken Mûsâ elindeki sopayı yere atıyor. Sopa (*arapçası: 'asâ*) bn Arabî'nin zihninde, fonetik ***yakınlı ı dolayısıyla, "itaatsiz-***

lik etmek" ya da "isyân etmek" demek olan ASA' (*A Sa A*) masdarıyla ça rı ım yapmakta ve böylece sopa bir isyân sembolü olmaktadır. Sopa Firavun'un Mûsâ'ya isyân etmesi ve dâ-

vetini reddetmesinin sembolü olmaktadır.

Yere atılan sopa hemen bir yılana dönü mektedir. Arapçada ejderhâ ya da yılan demek olan *hayye* kelimesi, gene fonetik yakınlık dolayısıyla, bn Arabî'nin zihninde *hayât* kelimesini ça rı tırmaktadır. Bu özel anlamda hayât, maddenin derin hakîkatının do ru bir sezgileni inden ileri gelen mânevî hayâttır. Ve bu da bn Arabî için All h'a itaat (*tâ'at*) anlamındadır.

Buna binâen Mûsâ'nın yaptı ı, sembolik olarak, fıtraten isyankâr bir nefis olan Firavun-

'un nefsini itaatkâr ve uysal bir nefse dönü mesini temsil etmektedir. Burada biri itaatkâr, di-eri ise isyankâr olmak üzere iki farklı nefis oldu unu kaydediniz. K ânî'nin de i âret etti i gibi295 nefis tek bir hakîkati haizdir. Fakat bu nefis yerine göre iyi ya da kötü olmakta, aynı bir hakîkat farklı iki veche göstermekte ve farklı iki tarzda görünmektedir.

Mûsâ'nın sopası bizâtihî aynı kalmakta fakat hususî durumlara uygun olarak, yâni kabûl edilen görü açısına göre bazan bir sopa bazan da bir yılan gibi gözükmektedir. Benzer ekilde, Firavun ne yaparsa yapsın amelinin kendisi ne iyidir ve ne de kötüdür. Yegâne de i en ey bunun özellikleridir. Firavun'un aynı ameli bazan itaat ve bazan da isyân olmaktadır.

Bütün bunlar: "All h onların kötü amellerini iyili e dönü türür" (XXV/70) hükmü gere-i vuku bulmaktadır. Tabiî bu dönü üm amellerin (*ayn'ı bakımdan de il fakat*) sıfatı (*yâ-*

ni hükmü) bakımındandır. Hüküm burada tek bir ayn'daki farklı iki görünü eklinde tecellî etti. u hâlde burada (*da*) tek bir ayn bazan bir sopa bazan da bir yılan ya da (*Kur'ân'ın ifâde etti i gibi*) "apaçık bir ejderhâ" olarak görünmektedir. Bu, bir yılan olması itibâriyle di er bütün yılanları ve sopa olması itibâriyle de di er bütün sopaları yut-tu296.

bn Arabî aynı dü ünce tarzını tamâmen teolojik bir bakı açısından da lâhî râde (***Me îat***) bakımından da geli tirmektedir.

Bu âlemde vuku bulan bütün olayların, yapılan bütün amellerin tek bir istisnâsı olmaksızın hepsi de lâhî râde'nin eseridir. Bu bakımdan iyi ile kötü, ya da do ru ile yanlı a-294 Fusûs, s. 261-262/210/428/**IV**-195 ve 196.

295 K ânî, Fusûs erhi, s. 261.

296 Fusûs, s. 262/210/428/**IV**-195 ve 196.

rasında (*bu bakımdan*) bir fark olmaz. Her olay, imdiki hâliyle All h tarafından böylece takdîr edilmi oldu u için vuku bulur.

Bu bakı açısı filân eyi tasdîk edip de falan eyi kınayan erîat'ınkinden tamâmen farklıdır. "Kötü" bir kimse bir günah i leyecek olursa onun ameli erîat'a kar ı olmu olur ama asl lâhî râde'ye kar ı olmu olmaz. Çünkü herhangi bir eyin lâhî râde'ye kar ı vuku bulması mutlak olarak imkânsızdır. Bu mesele hakkında bn Arabî unları söylemektedir297: Âlemde cârî olan her bir hüküm (*yâni âlemde somut bir olay olarak gerçekle en her ey*), eriat adı altında teessüs etmi olan hükme aykırı da olsa, ancak All h'ın hükmü-

dür. Çünkü âlemde her ne vuku buluyorsa bu ancak O'nun hükmüne uygun olarak cereyân eder. Âlemde vuku bulan, her ne kadar kendisi dahi lâhî râde'nin bir ürünü olsa da eriat'a (*körükörüne*) de il, yalnızca All h'ın (*hükmetti i eriat'dan ba ımsız olan*) râ-

de'si ile hükmedilmi olana uyar. eriat'ın teessüsü lâhî râde'ye ba lı oldu undan hü-

küm de bu yönde gerçekle ir. Bununla beraber, bu hâl için lâhî râde yalnızca eriat'ın te'sîsinde etkindir, yoksa eriat'ın te'sîs etti i kuralların kesinkes gerçekle mesinde de il.

Böylece lâhî râde yüce bir saltanata mâliktir. Bundan dolayıdır ki Ebû Tâlib Mekkî ona

"Zât'ın Ar ı" (*yâni All h'ın Zât'ının Tahtı*) ünvanını vermi tir. Çünkü (*de i tirilmesi mümkün olmayan*) hüküm etkisi lâhî râde'ye aittir.

u hâlde varlık âleminde lâhî râde'nin dı ında ne bir ey vuku bulur ve ne de bir ey eksilir. Ve ***mâsiyet*** (*ya da günah*) denilen ey ile lâhî Emr'e298 kar ı gelmi olmak da tekvinî (*yaratılı la ilgili*) emirlerle de il ancak vâsıtalı (*aracılı*) olan emirlerle mümkün-dür. Buna göre hiçbir kimse All h'a, O'nun lâhî râdesi yönünden, aykırı bir i de bulunamaz. All h'ın emirlerine muhâlefet O'nun lâhî râdesi yönünden de il ancak vâsıtalı (*aracılı*) olan emirleri yönünden olur.

Bu durumda All h'ın râde'si yalnızca ***tekvîn*** ile yâni "vücûd verme" (*vücûda büründür-me*), "varlık bah etme", ya da "yaratma" ile ilgili olmaktadır. Be erin fiilleri açısından râde belirli bir fiilin ortaya çıkması ile ilgili olur. râde, fiilin kimin aracılı ıyla vâki oldu u soru-suyla do rudan do ruya ilgili de ildir. Bütün fiiller zâten zorunlu olarak bireysel ahıslar tarafından meydana getirilmektedir. Bu bakımdan her fert sorumludur (*mükellefdir*); yâni eriat açısından belirli ahlâkî sorumluluklar ta ıyan bir kimsedir. Ve be erin her fiili de kendi bireysel "aracılı ı" dolayısıyla "hayırlı" (*iyi*) ya da " er" (*kötü*) olmaktadır.

Demek ki râde'nin Emr'i, yalnızca, bir fiilin kendisinin ortaya çıkmasına yönelik olup fiilin kendisinden zuhûr etti i kimseye yönelik de ildir. u hâlde söz konusu fiilin meydana gelmemesi tümüyle imkânsızdır. Fakat fiilin zuhûruna aracı olan kulda bu fiil bazan (*e er bunun ifâsını eriat yasaklamı sa*) lâhî Emr'e muhâlefet, bazan da (*e er bunun i-fâsı eriat'a uygunsa*) lâhî Emr'e muvâfakat (*uygunluk*) olarak ortaya çıkar. Bundan ötü-

rü de vâki olan olay dolayısıyla kulun ö ülmesi ya da yerilmesi (*zemmedilmesi*) fiile ba lı olur.

Durum bizim göstermi oldu umuz gibi olunca da her yaratılmı olanın âkibeti, türleri arasındaki mevcûd farklılıklara ra men, hep mutlulu a (*saadet'e*) yönelik olur. All h i te bu mak ma i âret ederek Rahmet'inin her eyi kapladı ını beyân etmi tir. Ve muhakkak 297 Fusûs, s. 206-207/165/303-304/**III**-276 ilâ 279.

298 " ***Emir***" " ***râde***"den (Me îat'dan) farklıdır. Görmü oldu umuz gibi râde mutlakdır ve hükmü de asl de i tirilemez, iptâl olmaz. Burada All h'ın emirlerine muhâlefet söz konusu de ildir. Emir iki türdür: 1) aracılı (***bi-l***

vâsıta) ve 2) tekvînî (*bi-t tekvîn*). Bu sonuncusu herhangi bir eyin vücûd bulmasi ile ilgili olup râde ile özde tir.

Buna kar ılık ilki eriat ile özde olup buna muhâlif davranılabilir.

103

ki Rahmet, lâhî Gazab'dan önce gelir (*sâbık'dır*). Hâlbuki sâbık olan daha önce var olandır. Buna göre kula Gazab eri ip de onu hükmü altına aldı ında, bu Gazab da ondan önce gelen Rahmet'in hükmüne ve etkisine tâbî olur. Böyle olunca da kul Rahmet'e ka-vu ur. Zîrâ Rahmet'in önüne geçen hiçbir ey yoktur.

te bu: "All h'ın Rahmet'i Gazab'ını geçti" sözünün anlamıdır. Ba ka bir deyimle Rahmet, ona eri ene hükmünü icrâ eder; çünkü Rahmet (*her eyi bekleyen*) en son amaçtır ve her ey de zorunlu olarak bu amaca yönelik hareket eder. Dolayısıyla amaca eri mek el-zemdir. Rahmet'e eri mek ve Gazab'dan uzakla mak için ba ka herhangi bir yol da yoktur.

u hâlde her eyin durumuna ancak Rahmet'e eri ip de mevcûd olma statüsüne kavu tuk-tan sonra (*ve o eyin*

Tabîatından zuhûr eden özellikler ve fiiller göz önünde tutularak) hükmedilir299.

Rahmet'in bu tasvîri, açıkça, bn Arabî'nin evrensel Rahmet'i farklı iki görü açısından mütâlâa etmekte oldu unu telkin etmektedir. "All h'ın Rahmet'i bütün varlıklarda yaygındır"300 sözü, ontolojik açıdan, mevcûd olan her eyin All h'ın kendisine varlık bah etmesiyle mevcûd oldu u anlamındadır. Bu söz her ne varsa, her eyin lâhî Rahmet'in himâyesi altında oldu unu ve bundan ötürü de her eyin, temelde, ***mubârek*** (*kutsal*) oldu unu ve saadet i-

çinde bulundu unu (***saîd*** *oldu unu*) da haber vermektedir.

Buna göre Rahmet'in zikretti i (*yâni himâyesine aldı ı*) her bir kimse muhakkak ki saîd ve mubârekdir. Hâlbuki varlık âleminde Rahmet'in zikretmedi i hiçbir ey yoktur. Ve Rahmet'in e yâyı zikri de onlara vücûd vermesinin aynıdır. Böylece mevcûd olan her ey Rahmet'in etkisi altındadır.

u hâlde ey Dostum, seni Dünyâ'da belâya u ramı larda gözledi in elemler ile, senin îman etti in vechile, âhiretteki elemler (*ve azablar*) sana bu söylediklerimizin gerçe ini perdelemesin. Her eyden önce unu bil ki Rahmet, vücûd verme bakımından, istisnâsız her eye sârîdir, öyle ki elemlerin (*özellikle de Cehennem'deki azabların*) îcâdı (*yâni vücûd bulması*) dahi O'nun Rahmet'indedir301.

u hâlde bu pasaja göre bn Arabî, Rahmet'in ürünü olarak, iki çe it etki ayırdetmektedir: 1) Rahmet'in aynı dolayısıyla hâsıl olan ontolojik bir etki, ve 2) be erin talebi üzerine hâsıl olan bir etki. Bu fark bizim daha önce "Rahmet-i mtinân" ve "Rahmet-i Vücûb" arasındaki fark bakımından tartı mı oldu umuza tek bül etmektedir. Yalnız bu sefer bn Arabî bu durumu farklı bir görü açısından ele almaktadır.

Rahmet'in muhakkak ki âsârı (*etkileri*) yönünden iki vechesi vardır. Bunların ilki Rahmet'in bizâtihî eseridir ki o da Hakk'ın mevcûdun aynlarını yaratmasıdır. Bunu icrâ ederken O, bir maksadın bulunup bulunmamasına ya da yaratılanın (*u ya da bu ekilde uygun*) olup olmamasına bakmaz. Çünkü O vücûdu kabûl eden her mevcûdun " ***ayn***"ına bakar; belki e yânın aynlarının sübûtuna bakar.

(*Çe itli dinlerde hayâlen*) "mahlûk" olan Hakk söz konusu oldu unda Rahmet onu a'yân-

ı sâbiteden (*yâni bilkuvve mevcût*) biri olarak temyiz ederek ona varlık bah eder. Demek ki Hakk'ın kendi nefsine Rahmet'i îcâd iledir. Ve i te bundan dolayıdır ki biz "Hakk'ın kendi nefsine Rahmet'i dolayısıyla îcâd etti i (*yaratıp vücûd verdi i*) eylerden sonra, 299 Fusûs, s. 207-208/165-166/304-306/**III**-279 ilâ 282.

300 Rahmetull h fi-l ekvân sâriyetün; Fusûs, s. 225/177/339/**IV**-2.

301 Fusûs, s. 225/178/341-342/**IV**-10.

gerçekten (*çe itli*) inançlarda mahlûk olarak gözüken Hakk (*kavramı*) Rahmet'e mâruz kalanların ilkidir" dedik.

Rahmet'in söz konusu vechelerinden di eri ise yaratılmı ların talebi yönündedir. (*Gerçek hakkında*) perdeli olanlar (*yâni gaflet ehli kimseler*) kendi inançlarında ya attıkları Hakk'dan kendilerine Rahmet etmesini taleb ederler. Ke if ehli kimseler ise All h'ın Rahmet'inin kendilerinde k im olmasını taleb ederler. Onlar Rahmet'i ***All h*** ismi aracılı-

ıyla ister ve buna uygun olarak da " ***Yâ All h!*** Bize Rahmet et!" derler. Ve All h da ce-vaben Rahmet'ini onlarda k im

kılmakdan ba ka bir ey yapmaz. Ve (*âriflerde k im olan*) Rahmet de onlar üzerindeki hükmünü icrâ eder (*yâni onlar da Rahmet sâhibi olur ve Râhim sıfatıyla Rahmet da ıtmaya ba larlar*). Zîrâ bir sıfat hükmünü ancak bir ***mahal***'de k im oldu u zaman icrâ eder302.

bn Arabî'nin bu önemli fakat mu lâk pasajda ne demek istedi ini iyice kavramaya ça-lı malıyız. Rahmet'in burada tasvîr olunan etkilerinin iki vechesinden ilkinin anla ılması zor de ildir çünkü bu, Rahmet'in daha önce Rahmân adıyla nitelendirmi ve tartı mı oldu umuz ontolojik faaliyetiyle ilgilidir. Bu, bn Arabî'nin en temel tezlerinden birine yâni e yânın, her birinde ezelde belirlenmi olan istîdâda uygun olarak Hakk'ın Zât'ının kendisini bunlara mahsûs sûretlerde izhâr etmesiyle vücûd buldu u hakkındaki tezine dayanmaktadır.

bn Arabî burada genel teorik tartı ma düzeyini terkedip çok özel bir hâle ait kendi göz-lemini dile getirmektedir: bu, ait oldu u cemaatin dininin sınırları içinde, mü'min ile mü'minin inancı arasındaki ili ki meselesidir. bn Arabî'ye göre Rahmet'in hükmü, önce, mü'minlerin varlık kazanmasıyle kendisini göstermektedir. Rahmet, bundan sonra, bunların inançlarının murâd etti i eye yâni, onun isimlendirdi i ekliyle, "çe itli dinlerde mahlûk olan Hakk kavramına" vücûd vermektedir.

Mü'minlerin kendileri de, e yâ olmaları hasebiyle, asılları bakımından a'yân-ı sâbitelerdir; ve bu bakımdan da zorunlu olarak ontolojik Rahmet'in hedefleridir. Ama bu mü'minlerin inançlarının murâdı olan ilâhları da, aslen mü'minlerin a'yân-ı sâbitelerinin içinde dürülü bulunan (*mündemic olan*) a'yân-ı sâbitelerdir. Bu bakımdan bu ilâhların dahi ontolojik Rahmet-

'in hedefi olmaları do aldır. Ba ka bir deyimle, mü'minlere vücûd vermi (*îcad etmi*) olan Rahmet'in hükmü mü'minlerde "mahlûk" Hakk'ı (*ya da Hakk kavramını da*) îcad etmektedir.

Ontolojik Rahmet'in bu hükmüne kar ı söz konusu ikinci veche ise, Rahmet'in, ahsî bir niyetle hareket eden bir kimsenin Rabb'inden ***taleb etti i*** ey ile uyumlu olarak hâsıl olan â-

sârı ile ilgilidir. Rahmet'in bu vechesi ***tâlibler***'in Tabîatıyla uyumlu olarak de i kendir.

bn Arabî "tâlibler"i: ") "gaflet ehli" kimseler, ve 2) "ke if ehli" kimseler diye iki sınıfa ayırmaktadır. lk sınıfa ait olan kimselerin her biri ***kendi*** Rabb'ine "Bana rahmet et!", "Bana unu ya da bunu ver!" diye dua eder. Bu ise bn Arabî'nin gözünde hakîkata câhil olmakdan do an ahmakça bir davranı tır. All h'ın Rahmet'inin, ezelde a'yân-ı sâbite sûretinde belirlenmi olanların dı ındaki eylerin üzerinde herhangi bir hükmü yoktur. Bu kimseler ne kadar dua ve taleb ederlese etsinler, ne kendilerinin ve ne de ba kalarının a'yân-ı sâbiteleri de-i ebilir.

Buna kar ılık, ikinci sınıfa ait olanlar mûtadın dı ında bir ey talebinde bulunurlar. Her eyden önce bunlar, teleblerini herhangi ahsî bir Rabb'a de il fakat bütün lâhî simler'i cem eden ***All h***'a hitâb ederek yaparlar ve: " ***Yâ All h***, bize Rahmet et!" derler. Onların 302 Fusûs, s. 225/178/342-343/**IV**-11 ve 12.

105

All h'a kendilerine Rahmet etmesi için yalvarmı olmalarını tıpkı merhametli bir kimsenin di er insânlara merhamet etmesi gibi telakki etmemek gerekir. Bunların taleb ettikleri ey Tanrı'nın onları, ***All h*** isminin delâlet etti i evrensel

Rahmet'in bilincine sâhip kılmasıdır. Bunların arzusu ***merhûm*** (*Rahmet'e gark olunmu*) olmanın etkinli i olmayan ahvâlinin ötesine geçerek kendilerini, kendisinden Rahmet zuhûr eden ve bundan dolayı da bütün simler'in, yâni bir bakıma kendi sıfatlarının, bilincine sâhip ***Râhim*** durumuna terfi etmektir.

Bu arzu gerçekten de tahakkuk etti miydi, Rahmet bu kimselerde onların kendi sıfatı olarak hükmünü icrâ etme e ba lar. Ve bunların her biri ***merhûm*** (*kendisine rahmet edilmi*) mak mından ***Râhim*** (*rahmet eden*) mak mına yükselir. Rahmet bu ekilde hükmünü icrâ eder; bn Arabî yukarıdaki pasajın son cümlesinde Rahmet'in bu ekilde hükmünü icrâ etti ini zîrâ bir özelli in gerçek âsârının, kesin bir biçimde, ancak bu özelli in rûhânî muhtevâsının belirli bir mahalde mukîm olmasıyla zuhûr etme e ba ladı ını ifâde etmektedir.

Böyle bir mahal, kelimenin gerçek anlamıyla, ***Râhim*** olur. All h kullarına yalnızca Rahmet'i aracılı ıyla rahmet eder. Ve bu Rahmet de (*onlara mahsus bir mak m olarak*) nefislerinde teessüs ederse bunlar Rahmet'in hükmünü kendi mülkiyetleri imi gibi zevkan tadarlar. Rahmet'in zikretti i ise bizzat Rahmet'in konusu olur. Onun ahvâli de (*edilgen bir hâli gösteren* ***merhûm*** *yâni kendisine rahmet edilmi anlamındaki tasvîrî bir isim yerine daha isâbetli bir biçimde*) bir ism-i fâil olan ***Râhim*** ya da ***Rahîm*** ismiyle i-fâde edilir303.

bn Arabî böyle bir kimsenin, Rahmet'in kendisinin zâtî hâli olarak fâil oldu unun bilincine sâhip bulundu unu söylemektedir. Bundan böyle o, artık, Rahmet'in kaplayaca ı bir

"nesne" de il fakat daha do rusu Rahmet'i di er yaratılmı lara do ru yönlendirip icrâ eden bir "fâil"dir. O artık ***Râhim*** ya da

Rahîm diye anılmaya lâyık bir kimsedir. Rahmet'in ahsı-

na mal edilmesiyle insânda vuku bulan bu ahsî de i min ciddî sonuçları XV. Bölümde n-sân-ı Kâmil (*Olgun nsân*) meselesine e ildi imiz zaman incelenecektir.

Buraya kadar bn Arabî'yi lâhî simler'den ***Rahmân*** ismi hakkında ileri sürdü ü dü üncelerini izledik ve bu smin kavramsal özü olan ***Rahmet***'in bünyesini aydınlatma a çalı tık.

Göz önüne alaca ımız bundan sonraki mesele ise "Rahmet'in Hakk'dan nasıl hâsıl olup yayıldı ı" meselesidir. bn Arabî bu mesele hakkındaki dü üncelerini "teneffüs" misâli aracı-

lı ıyla açıklamaktadır.

Deneyle bilinir ki nefesimizi bir süre içimizde tuttu umuz zaman gö sümüzde basınç al-tındaki hava bize tahammül edilemeyecek kadar zahmet verici görünür. Ve bu havayı artık içimizde tutamayacak kadar son sınıra gelindi inde de gö sümüzdeki hava bir seferde dı arı çıkar. Gö üs içinde sıkı tırılmı olarak tutulan havanın zorunlu olarak bir çıkı yolu araması ve sonunda da bir patlamaya benzer bir ekilde iddetle dı arı çıkması do al bir olaydır. te havanın gö üsten fırlayıp çıkması gibi, basınç altındaki varlık da Hakk'ın derinli inden Rahmet sûretinde fı kırır çıkar. bn Arabî bunu "Rahmân'ın nefesi" (***en-nefesü-l rahmânî***) diye isimlendirmektedir304.

Rahmet'in nefesinin fı kırmasından önceki hâl ise bn Arabî tarafından ***kerb*** kelimesi aracılı ıyla tasvîr edilmektedir. Bu kelime "ola anüstü yüklemek" ya da "doldurmak" anla-303 Fusûs, s. 226/178/345/**IV**-15.

304 Fusûs, s. 273/219/455/**IV**-354.

mındaki bir mastardan türetilmi olup meselâ midenin ifrat derecede yiyip içmek dolayısıyla çatlayacak hâle gelmesi hâli için kullanılmaktadır. Bu patlamadan hemen önce, içine ifrat derecede e yâ dolmasının sebeb oldu u ola anüstü bir gerilim hâlidir.

Hakk'ın Rahmân ismine nisbet etti i " ***nefes***" ile Rubûbiyyet'i yönünden ilk olarak nefes vererek (***tenfîs*** ederek) yarattı ı ey hakîkatı cihetiyle Rubûbiyyet'in ve bütün lâhî simler'in taleb etti i ***âlem***'i îcad etmek sûretiyle bo altmı oldu u nefestir305.

Rahmet, yukarıda da görmü oldu umuz gibi, varlık bah etmek anlamındadır. Böylece, Rahmân'ın "nefesinin bo alması" Varlık zuhûru için ya da âlemdeki e yânın vücûda getirilmesi için sembolik bir ifâde olmaktadır. bn Arabî'nin dünyâ görü üne has tasvîrlerin çerçevesi içinde bu olay lâhî simler'in gerçek varlık alemine fı kırılması olarak da tasvîr edilebilir. Bu tasvîrler manzûmesi içinde lâhî simler Hakk'ın içinde aslen yo un bir basınç hâlinde bulunmaktadırlar. Ve dahilî basıncın en son sınırında simler Hakk'ın sînesinden "fı -

kırmaktadırlar". bn Arabî bu canlı misâl aracılı ıyla lâhî simler'in bu âlemin sûretleri olarak kuvveden fiile çıkmalarının ontolojik sürecini tasvîr etmektedir. Bu, bn Arabî'nin felsefî eması içinde, âlemin "zâhiren var olan e yânın tümü" olarak do u sürecidir. Bu süreç daha kolay anla ılır terimler cinsinden Bâlî efendi tarafından u ekilde açıklanmaktadır306: lâhî simler dı âlemdeki varlıklarından önce Hakk'ın Zât'ında gizli olarak var idiler ve hepsi de dı âlemde varlık kazanmak üzere bir çıkı yolu aramaktaydılar. Bu hâl nefesini içinde tutan bir kimsenin hâliyle mukayese edilebilir. çeride tutulan nefes dı arı do ru bir çıkı yolu arar

ve bu da, bir kimsede, had derecede bir basıncın hâsıl etti i zahmetli bir his uyandırır. Bu basınç bu kimsenin ancak nefesini dı arıya bo alttı ı zaman biter...

Tıpkı içinde hapsetti i nefesi dı arı bo altmadı ı zaman insânın bunun basıncıyla ızdırab çekmesi gibi, Hakk da e er lâhî simler'in talebine uygun olarak âleme varlık bah etmeseydi aynı basıncın sıkıntısını hissedecekti.

Buna ek olarak Bâlî Efendi dikkati, lâhî "teneffüs" olayının All h'ın âleme hitâben "Ol!"

(*arapça*: ***Kün***!) yaratıcı emrini vermesine benzedi ine çekmektedir. "All h teneffüs etti"

demek "All h, Bâtın'ında bulunanı ***Ol!*** Kelimesi aracılı ıyla zâhir kıldı. Böylece, O'nun kendisi de kendi Bâtın'ında iken bu sefer artık Zâhir olarak var olma a ba lar" demektir.

Bu münâsebetle gözlenip tesbit edilmesi gereken husus, bn Arabî'nin dünyâ görü ünde Rahmet'in bu teneffüsünün geçmi te ve bir kereye mahsus olarak vuku bulmu olan bir ey olmadı ıdır. Aksine, "basınç altındaki teneffüs" yâni Hakk'da gizli olan lâhî simler'in kendilerine has basınçdan dolayı zuhûra do ru fı kırması süreci hiç kesintisiz ve sürekli olarak vuku bulmaktadır. Ve bu "gerçekler" âlemini de hâlen ayakta tutan i te bu sürekli süreçtir.

Aristo'ya has terminoloji çerçevesi içinde ifâde edilecek olursa, e yâ hiç durmadan bilkuvve mevcûd olma hâlinden bilfiil mevcûd olma hâline dönü üp durmaktadır. Bu ise Hakk'ın Varlı ı'nın mahlûkların Varlı ı'na dönü tü ü sâbit ve ebedî evrensel bir kabarıp-ta ma sürecidir.

Böylece gerçek ve mutlak olan Varlık (*Vücûd, yâni* ***Vücûd-ı Hakîkî***) kendi kendini dur-durak tanımaksızın izafî Varlı a (***Vücûd-ı zâfî*** *ye*) dönü türmektedir. bn Arabî'nin bazan

feyz (*ta ma*) diye isimlendirdi i bu ontolojik dönü üm, onun görü üne göre, Hakk'ın haiz ol-du u yaratma potansiyelinin iç basıncının sebeb oldu u do al ve zorunlu bir harekettir. E er bu sâbit dönü üm yâni "teneffüs" olmasaydı, Varlık da kendi içinde en son sınıra kadar ba-sınç altında kalmı olacak ve Hakk'ın Zât'ının durumu da tıpkı biz nefesimizi içimize hapsetti imiz zaman tahammül edilmez bir sıkıntı duymamız hâline benzeyecekti.

305 Fusûs, s. 133/112/184/**III**-4 ve 5.

306 Fusûs, s. 133.

107

"Rahmân'ın Nefesi" olayı bundan önceki sayfalarda lâhî simler yönünden yorumlandı.

Kezâ bunu Rubûbiyyet açısından idrâk etmek de mümkündür. Daha önce de görmü oldu-umuz gibi ***Rab***, ***Hakk***'ın lâhî simler düzeyindeki özel ve belirli sûretidir. Hakk mutlak olarak Hakk olu unda tümüyle ba ımsızdır; hiçbir eye ihtiyâcı yoktur, kendinin dı ında hiçbir ey aramaz. Ama Rabb olarak Hak, Rubûbiyyet'inin maksadına muhtaçtır; ***merbûb*** yoksa

Rabb da zâhir olamaz.

Ama zâten ***merbûb***, var olan âlemden ba ka bir ey de ildir. Buna binâen Rabb âlemdeki e yâya vücûd bah etmelidir. Aynı ey, dinî bir tarzda, Rabb olarak Hakk'ın aslında kullarına efkat etmekte oldu u eklinde de ifâde edilebilir.

Biribirlerine kar ıt görünen307 farklı ba ıntılarla tafsil edildi i Varlık düzeyinde All h, bir Kudsî Hadîs'de, kendisini "kullarına efkat eden" olarak tasvîr etmektedir.

(*All h'ın*) "Rahmân'ın nefesi" aracılı ıyla Zât'ından dı arı ilk üfürdü ü ey Rubûbiyet'tir.

Bunu hemen âlemin vücûd kazanması izledi, çünkü âlem Rubûbiyyet'in ve onunla de bü-

tün (*di er*) lâhî simler'in gerektirdi i idi. Bu görü açısından Rahmet'in her eyi kapladı ı â ikârdır308.

Buna göre "Rahmân'ın nefesi" Vücûd'un ilkesi ya da maddî eylerin âlemi ile mânevî varlıkların âlemine uzayan Vücûd'un temeli olmaktadır. Bu ontolojik k biliyeti açısından

"Rahmân'ın nefesi"ne bn Arabî ***Tabîat*** gözüyle bakmaktadır.

Bu görü açısından bakılacak olursa "nefes" ister maddî isterse mânevî olsun içinde Vücûd'un bütün sûretlerinin tecellî etti i (*Aristo anlamındakı lk Madde =* ***Heyûlâ*** *olarak*) bir cevherdir. Bu anlamda ***Tabîat*** kendisinde tecellî eden her sûrete zorunlu olarak takaddüm etmektedir (*ondan önce gelmektedir*).

Nitekim evrensel Tabîat (***Tabîat-ı Küllî***) kendisinden itibâren belirli sûretler ile tecellî eden eylerden önce gelmektedir. Hâlbuki Tabîat-ı Küllî, gerçekten de, Rahmân'ın nefe-sidir Âlemin, en yücesinden en alt kademesine kadar, bütün sûretleri bu ilâhî nefesin özellikle fiziksel cisimler Âleminin ilk maddesinin (***Cevher-i Heyûlânî****'sinin*) içine ya-yılması dolayısıyla zâhir olurlar. Fakat onun nûrânî ruhlara ve a'raza yayılmasına gelince bu ba ka bir yayılmadır309.

Bu pasaja göre Rahmân'ın nefesi, adına ***Heyûlâ*** denilen ve fiziksel sûretleri kabûl eden mahal olan lk Madde'ye yayılmakta ve maddî âlemdeki cisimlere varlık vermektedir. Aynı zamanda bu "nefes" nûrânî ruhlara, yâni maddî olmayan eylere de varlık vererek rûhânî cevherlere de

yayılmaktadır. Bu, kezâ a'razın içine de yayılmakta ve bunların sıfatlar olarak var olmalarına sebeb olmaktadır.

Hakk'ın Rahmân'ın nefesi olarak varlık bah etmesi, bn Arabî için, akla rastgele gelmi olan bir mücerret mecâz de ildir. Bu, ***temelde zorunlu*** olan bir macâzdır. bn Arabî'nin gö-

rü üne göre, (*söz konusu olan*) ontolojik olay fizyolojik teneffüs olayı ile, her bakımdan, ça-kı maktadır. Buna dayalı olarak da insânın nefes alıp vermesi ile ilgili bütün temel nitelikler, 307 Daha önce de görmü oldu umuz gibi, lâhî simler Hakk'ın âlemdeki e yâ ile olan ili kileridir. Ve meselâ

"Zâhir"/Bâtın", "Evvel"/"Âhir" gibi isim çiftleriyle uyumlu olarak zıtlıklar Hakk'da bu düzeyde ortaya çıkar.

308 Fusûs, s. 144/119/184/**III**-4 ve 5.

309 Fusûs, s. 273/219/455/**IV**-354.

benzetim yoluyla, All h'ın "nefesi"ne de uygulanabilmektedir. Bu hususu bn Arabî'nin kendi tasvîri aracılı ıyla a a ıda açıklamaktayız310:

Hakk kendisini "Rahmânî nefes" ile vasfetti (*nitelendirdi*). Hâlbuki her mevsûf (*nitele-nen*) için bir sıfat gerekir ki (*bu mevsûf*) bu sıfatın icabı olan eylerin tümünde ona tâbî olsun. Ve sen muhakkak nefesin teneffüs eden kimsede neyi gerektirdi ini bilirsin311. te bunun içindir ki lâhî Nefes âlemin sûretlerine nisbetle tıpkı bir Cevher-i Heyûlânî gibidir. Ve (*bu k biliyeti açısından da*) O, ancak, Tabîat'ın "ayn"ıdır.

Bu sebebten ötürü dört unsur (***anâsır-ı erbaa***) da, yüce rûhânî varlıklar da, yedi gö ün ervâhı (*ruhları*) da hepsi Tabîat'ın "sûret"lerinden ibârettir312.

Buna göre unsurlar Tabîat'ın sûretlerinden bir sûrettir. Unsurların daha üstünde bulunan eyler de ve bu unsurlardan do mu olanlar da kezâ Tabîat'ın sûretlerindendir. Unsurların üstünde bulunan eyler ise yüce ruhlardır. Göklerin ruhları ile a'yân-ı sâbiteleri unsûrîdir (*yâni unsurlar âlemine mensûbtur*) . Çünkü onlar unsurların (*aslı mesâbesindeki ince buhar313 gibi bir ey olan*) ***duhan***'ındandırlar.

Ve her bir gökten ve meleklerden hâsıl olan eyler de unsûrîdir. (*Göklerin*) üstünde bulunanlar ise Tabîat âlemine ait mahlûklardır. te bunun içindir ki All h onları yâni ***Me-***

le-i A'lâ denilen bu yüce ruhları biribirlerine hasım olmakla nitelendirdi. Zîrâ Tabîat (*mâhiyeti gere i*) kendili inden kar ılıklı kutuplara ayrılma e ilimindedir. (*Aslında Hakk'ın âleme ba lılı ını gösteren*) nisbetlerden ibâret olan lâhî simler arasındaki bu kar ılıklı kutuplara ayrılmanın tek sebebi Rahmânî Nefes'dir. Sen bu hükmün dı ında olan Zât'ı görmez misin ki O, kendi hakkında, "Âlemlerden ganîdir" (*âlemlere ihtiyacı yoktur*) buyurmu tur314. te bunun içindir ki âlem kendini îcad eden Yaratıcı'nın sûreti üzere meydana çıktı. Hâlbuki âlem lâhî Nefes'den315 ba ka bir ey de ildir.

Buna göre lâhî Nefes'e ârif olmayı dileyen kimse âlemi bilmelidir316. Çünkü nefsini bilen kimse orada zâhir olan Rabb'ini de bilir. Bu demektir ki lâhî simler'in sonuçlarının zâhir olmaması dolayısıyla hâsıl olan basıncı, All h'ın lâhî simler'den bo altmasıyla bu âlem Rahmânî Nefes'de zuhûra gelmi olmaktadır. Böyle olunca da onu317 kendi nefesinde îcad etmekle kendi nefesine (*rahmet ve*) ihsânda bulunmu oldu. u hâlde Rahmânî Nefes'in ilk âsârı gene All h'da belirdi. Ondan sonra da lâhî Emir son varlı a varıncaya kadar (*tedrîcen ve söz konusu iç basınçdan kurtulacak ekilde* ***tenfîs-i gumâm*** *ile yâni sıkıntıları her seferinde*) nefes vererek bo altma yoluyla nâzil oldu.

bn Arabî bu pasajı kısa bir iirle bitirmektedir. Bunun ilk mısraı: "Nefesin aynında olan her ey gece karanlı ının sonundaki aydınlık gibidir" eklindedir. Bu durumda bütün âlem karanlı a bürünmü vaziyettedir. Fakat bu karanlık geceyarısı karanlı ı de ildir, çünkü artık herhangi bir anda sökmesi beklenmekte olan afa ın ı ı ı bilkuvve mevcûd bulunmaktadır.

310 Fusûs, s. 182/143-144/244/**III**-.

311 nsân teneffüs etti i içindir ki onun nefesinin lisanla ilgili sûretler olan sesleri ve kelimeleri kabûl etmek yetene i vardır. (K ânî, s. 182).

312 Fusûs, s. 182-183/144/244/**III**-167 ve 168.

313 Buhar (***duhân***) bütün maddî sûretler içinde en az maddî olanı ve en incesidir.

314 Zât'ın âlemin görünü ü ile bizâtihî hiçbir ili kisi yoktur. E er âlem Zât'ın faaliyetinin do rudan do ruya bir sonucu olsaydı o zaman içinde hiçbir kutupla ma olmazdı.

315 Âlemin bu tarzda zuhûru, zorunlu olarak, Yaratıcı'sı olan "Rahmânî Nefes"in tabîatını da yansıtır. lâhî simler'deki kutupla madan ötürü "Rahmânî Nefes" de kutupla mayı zorunlu kıldı ı için âlem de kutuplara bö-

lünmü tür.

316 Fusûs, s. 185/145/248/**III**-177.

317 Yâni lâhî simler'inin sûretlerinden olu an âlemi.

109

Bu mısraı yorumlarken Prof. Afîfî öyle yazmaktadır318: Nefes, içinde bütün varlıkların sû-

retlerinin tecellî etti i maddî cevherin (***Cevher-i Heyûlânî****'nin*) sembolüdür. Bunun içi katkı-

sız karanlıktır; yâni kesinlikle bilinemez. Ama tecellî açısından bakılacak olursa, karanlı ın ortasında âlemin bütün sûretleri belli belirsiz gözlenebilmektedir. ***Rahmet***, hiç ku kusuz, bn Arabî'nin dü ünce yapısını belirgin bir biçimde karakterize eden anahtar-kavramlardan birisidir. Rahmet'e çok yakın ama ondan belki biraz daha önemsiz ba ka bir anahtar-kavram ise

Muhabbet kavramıdır. Ba ka bir görü açısından ***lâhî Muhabbet*** de, eninde sonunda, Rahmet'in aynısıdır. Teoloji açısından bu, All h'ın âlemi yaratmasındaki temel sâikdir; bn Arabî'nin ontolojisine has terimlerle de Hakk'ın kendini izhâr etmesindeki itici kuvvettir. Bu bö-

lümü kapatmadan önce bu kavramı tahlîl edecek ve bunun bn Arabî'nin felsefî sisteminde i g l etti i yeri tartı aca ız.

Muhabbet kavramının bn Arabî'nin dü üncesinde niçin böyle bir önemli rol oynadı ının özel bir sebebi vardır. Bunun önemi, bn Arabî'nin felsefesinin temeli ve özü sayılabilecek olan, u Kudsî Hadîs'den ileri gelmektedir: "Ben bir gizli hazine idim. Bilinmeyi istedim (***ahbabtu*** = *sevdim*). Mahlûkatı yaratıp kendimi onlara bildirdim. Onlar da beni bildiler".

Bu Kudsî Hadîs'in de açık bir ekilde bize bildirmekte oldu u gibi Sevgi (***hubb***), Hakk'ı âlemin yaratılmasına tahrik etmi ilkedir. Bu anlamda da bu "yaratılı ın sırrı" (***Sırr-ı Halk***) ya da "yaratılı ın sebebi"dir (***llet-i Halk***' *dir*). E er bu dü ünceyi bn Arabî'nin daha karakteristik sözleriyle ifâde edersek, Muhabbet, Hakk'ın "Dipsiz Karanlık = Amâ" hâlinden çıkarak kendisini bütün varlıkların sûretlerinde izhâr etme e ba lamasının sebebidir.

Daha genel bir ifâdeyle, bn Arabî için "Muhabbet" her ***hareket***"in ilkesidir. Âlemde vu-ku bulan (*meselâ bir kimsenin bir ey yapması, v.s. gibi*) bütün hareketlerin hepsi "Muhabbet"in itici kuvvetinin eseridir. Bizde ve civarımızda vuku bulan olayları açıklarken dikkatimiz "Muhabbet"den ba ka sebeblere319 yönelmek e ilimindedir. Biz yaptı ımız bir i in sebe-binin genellikle (*meselâ korku, öfke, sevinç, v.b. gibi*) bir ey oldu unu söyleriz. Böyle yaparken de gerçek sebebi, yâni bütün sebeblerin temel sebebini gözardı etmi oluruz. Ama â-

riflerin gözünde, bütün Varlık düzeylerinde, harekete dayanan bütün olayların sebebi "Muhabbet"dir. E er muhabbetin faaliyeti olmasaydı her ey ebedî ***sükûn*** yâni hareketsizlik hâ-

linde olacaktı. Hareketsizlik hâli (***sükûn***) ise, var olmama (***adem***) hâlidir320.

Bu görü açısından, âlemin adem hâlinden varlık hâline geçi i büyük ölçekli bir ontolojik harekettir ve bu hareket de lâhî Muhabbet aracılı ıyla kurulmu bulunmaktadır. bn Arabî bu kavramı u ekilde ifâde etmektedir:

Asıl olan hareket, âlemin içinde (*sükûnette*) bulundu u yoklukdan (*adem'den*) varlı a do ru hareketidir. Bunun içindir ki lâhî Emr'in sükûndan hareket oldu u söylenir. Böyle olunca, âlemin varlı ına sebeb olan hareket de bir muhabbet hareketidir. Resulûll h, muhakkak ki, "Ben bilinmeyen bir hazîne idim. Bundan dolayı bilinme e muhabbet ettim" Kudsî Hadîsi ile buna dikkati çekmi tir. u hâlde e er bu muhabbet olmasaydı â-

lem de zuhûr etmezdi. Böyle olunca, âlemin yoklukdan varlı a do ru hareketi de yaratı-

cının muhabbetinin ona do ru hareketi olur...

318 Fusûs erhi, s.197-198.

319 Yâni "yakın sebebler" (***esbâb-ı karîbet***).

320 Fusûs, s. 255-256/203/411/**IV**-164.

110

Zîrâ âlem de kendi nefsini varlık yönünden mü âhede etmeyi sever. Dolayısıyla ne yönden bakılırsa bakılsın, sâbit olan yoklukdan varlı a hareketi hem Hakk tarafından hem de kendi tarafından bir muhabbet hareketi oldu321.

Bütün bunlar da Hakk'ın Muhabbet'inin O'nun hem lm'inde ve hem de Vücûd'unda

" ***kâmil***" olmasından ötürüdür. E er Hakk zâtî mutlaklı ında izole edilmi olarak kalmı olsaydı, ne lm'i ve ne de Vücûd'u

kemâle eri ebilirdi. bn Arabî bu münâsebetle unları söy-
lemektedir322:

Kemâl kendi zâtında muhabbet edilen bir eydir. All h'ın kendi Zât'ı hakkındaki ilmi ise O'nun âlemlerden ganî olması hasebiyle yalnız kendisine mahsûstur (*yâni* ***kadîm***'dir).

Ancak âlemin a'yânından (*olan varlıklardan*) itibâren olu an ***hâdis*** 323 (*sonradan olu mu , ezelî olmayan*) bir ilimle ilim mertebesinin kemâle ermesi kaldı. Kemâlin sûreti de, âlemin varlıkları vücûd buldu u zaman, hem kadîm ve hem de hâdis ilim ile gerçekle mi oldu. Bu bakımdan ilim mertebesi de iki yönden kemâle erer. Vücûdun kemâli de buna benzemektedir. Zîrâ vücûdun dahi bir bölümü ezelîdir, di er bir bölümü ise ezelî de ildir ki ona da hâdis denir. Ezelî olan, kendi nefsiyle var olan Hakk'ın vücûdudur. Ezelî olmayan (*hâdis olan*) ise âlemin sûretleriyle sâbit olan Hakk'ın vücûdudur ki buna ***hudûs***

(*sonradan olma*) denir. Çünkü âlemin bir bölümü di erine böyle zuhûr eder. Böyle olunca âlemin sûretleri de Hakk'ın kendi nefsine zâhir olur. Varlık da kemâle i te böyle erer.

Böylece bn Arabî Muhabbet kavramı ile Rahmânî Nefes kavramını biribirlerine ba la-dı ı bir sonuca varmaktadır324:

Demek ki âlemin hareketi de kemâle yönelik bir muhabbettir. Bu gerçe i iyi anla!

Sen görmüyor musun ki All h, âlem diye isimlendirilen eyin ayn'ında âsârı (*eserleri*) daha zuhûr etmemi olan mahlûkatı, lâhî nefesiyle lâhî simlerden nasıl da meydana getirdi? Bu nefes dolayısıyla ***rahat***'a ermek O'na sevdirildi. Hâlbuki O bu rahata en yü-

celerdeki ve en alçaklardaki sûrî varlıklar(*a sûret vermek*) sebebiyle erdi. Buradan, hareketin muhabbetten do du u da

sâbit oldu. Buna göre âlemde muhabbete nisbeti olmayan hiçbir hareket yoktur.

* * *

321 Fusûs, s. 256/203/411/**IV**-164.

322 Fusûs, s. 256/204/412/**IV**-165.

323 bn Arabî All h'da kadîm ilmin yanısıra hâdis ilmin de bulundu unu teslim etmekte ve, böylece, kelâmcıların ço una zıt bir görü sergilemektedir.

324 N. Gencosman, s. 412-413/A.A. Konuk, **IV**-165 ilâ 169.

111

8 2) *

*

3 /

3 / /

3

&

Bir önceki bölümde lâhî Rahmet'in bütün ontolojik düzeylerdeki bütün varlıkları kaplayıp istilâ etti ini gördük. Bunun, ***Hakk'ın Vücûdu***'nun kendilerine "mevcûd" diye tasvîr edilmek hakkı verilmi olan bütün varlıkları istilâ etti i olgusunun, ve ***Hakk'ın Sûreti***'nin de bütün Varlık âlemi boyunca göründü ü olgusunun bir ba ka biçimde ifâdesi demek oldu u-nu da biliyoruz. Bu genel ekliyle, bu tez IV. Bölüm'de ***te bîh*** anahtar-kelimesiyle tartı ılmı olanla aynıdır.

Bu özel kapsamdaki tartı manın ba langıç noktası olarak göz önüne alaca ımız anahtar-kelime ise kabaca "seyrek", "ince" ve "zarif" anlamlarına sâhip olan ***lâtîf*** kelimesidir. ***Lâtîf***'in kar ıtı ise ***kesîf***'dir. Bu kelime ise e yânın "yo un", "kalın" ve "kaba" olması vasıflarına yâni yo un bir maddîyatla nitelik kazanmı olan e yâya delâlet eder. Bunun semantik kar ıtı olarak ***lâtîf***, maddî yanları ola anüstü seyrelmi olmak hasebiyle di er e yânın içine nüfûz edebilen ve onlarla serbestçe karı abilen e yânın bu niteli ine i âret eder. ***Lâtîf*** kelimesinin lâhî simler'den biri olması olgusunun bn Arabî için ola anüstü önemli bir anlamı vardır.

Bu anlamda ***Lâtîf*** ismi Hakk'ı, tıpkı renklerin cevherleri kaplaması gibi, bütün Varlık â-

lemine nüfûz ve istilâ eden rûhânî ve göze görünmeyen bir ***Cevher*** olarak temsil etmektedir.

Sonsuz de i ken olan bu Cevher her eyi istilâ etmekte ve onların zâtını te kil etmektedir.

Bütün ferdî eyler kendilerine has isimleriyle anılırlar ve bu sebepden ötürü de biribirlerinden "farklı" bir eymi gibi tefrik edilirler ama bu farklar sâdece ve sâdece ârızî-

dirler. Bütün âleme sirâyet ederek istilâ eden o görünmeyen Cevher açısından bakıldı ında her ey, sonunda, bir ve aynı eyden ba ka bir ey de ildir. Bu konuda bn Arabî'nin meseleyi kendine has bir tarzda açıklamakta oldu u u ifâdelerine kulak verelim325: (*All h kendi hakkında*): "Muhakkak ki All h Lâtîf'dir" (XXXI/16) demektedir. Buna gö-

re O'nun, ***u*** ya da ***bu*** ekilde isimlendirilmi , u ya da bu ekilde tahdit edilmi olan bir eyde o eyin " ***ayn***"ı olu u muhakkak ki O'nun ***letâfet***'inden ve ***lûtf***'undandır. O her eyde öylesine hâzır ve nâzırdır ki her sefer O'na, ancak o eyin ola an anlamı ve özel ismi aracılı ıyla delâlet edilir. Buna göre biz

ola an olarak "Bu göktür", "Bu yerdir", "Bu ka-yadır", "Bu a açtır", "Bu hayvandır", "Bu melektir", "Bu rızıktır", "Bu yemektir" deriz.

Hâlbuki her eyden ve her eyde kendini izhâr eden tek bir "Ayn"dır.

Nitekim E 'arî'ler de âlemin tümünün, tek olan temel Cevheri dolayısıyla, farksız oldu-unu söylemektedirler. u hâlde bu, bizim ***Tek Ayn*** (*ayn-ı vâhide*) dedi imiz eyin aynı-

sıdır. Sonra E 'arî'ler âlemin a'râzla farklı e yâya dönü mü oldu unu beyân ederler ki bu da bizim (*söz konusu Cevher'in kendisini farklıla tırarak*) "e yânın sûret ve ba ıntı-

larla ço alarak biribirinden ayrıldı ı" eklindeki tezimizin aynıdır. Buna göre de sûretinden, a'râzından ya da mizâcından (*do al yetene inden*) ötürü: " ***Bu, u*** de ildir" denilmektedir, ama di er taraftan cevherleri yönünden ***bu*** tıpkı ***u***'nun aynısıdır. Artık sen hangisini be enirsen onu söyle. Bunun içindir ki her sûretin (*ya da a'râzın*) ve her mizâ-

cın tanımında cevher bizzat göz önünde tutulmalıdır.

325 Fusûs, s. 239/188-189/371-372/**IV**-79 ve 80.

112

Bununla beraber, bizim tezimizle E 'arî'lerinki arasında temelden bir fark bulunmaktadır; çünkü biz: "Muhakkak ki Cevher Hakk'dan gayrı de ildir" deriz; (*ama E 'arî*) kelâmcı-

lar(ı): Cevher diye isimlendirilen eyin, her ne kadar Hakk ise de o Cevher ke if ve tecellî ehlinin andıkları Hakk'ın aynı de ildir" derler. te bu da Hakk'ın ***Lâtîf*** olmasının hik-metidir (*derin anlamıdır*).

Bu pasajda bn Arabî'nin kendi tezi ile E 'arî ontolojisi arasında belirli bir dereceye kadar özde lik oldu unu teslim etmesi dikkate âyândır. E 'arî Ekolü kelâmcıları âlemin tek bir Cevher'den ibâret oldu unu ve ferdî e yâ arasındaki farkların ise ârızî niteliklerden do du u görü ündedirler. Bununla beraber, bn Arabî bu iki ekol arasında temelde bir fark bulundu-una dikkati çekmeyi unutmamaktadır. K ânî: "E 'arî'ler, her ne kadar âlemin bütün sûretlerinde zâhir olan Cevher'in tekli ini ilân etmekte iseler de bunun yanında bir düaliteyi de, yâ-

ni âlemi kaplayıp istilâ eden Cevher'in Hakk'dan farklı oldu unu da, beyân etmektedirler"

demektedir326.

imdi, Kur'ân All h'ın ***Lâtîf*** oldu unu beyân ettikten hemen sonra "All h ***Habîr***'dir" yâni her eyden haberi, bilgisi vardır demektedir. bn Arabî için bunun da çok özel bir anlamı vardır. E er ***Lâtîf***, Hakk'ın âlemdeki mevcûd zâhirî e yâ ile olan ili kisine yollama yapıyorsa

Habîr de O'nun ***bâtın*** ile yâni bilinç sâhibi varlıklarla olan ili kisine delâlet etmektedir. Yâni ba ka bir deyimle, Hakk yalnızca âlemde zâhirde mevcûd olan bütün e yâya nüfûz etmemekte, ayrıca bilinç sâhibi bütün varlıkların da bâtınını istilâ etmekte ve böylece bilincin faaliyetinin de temelini olu turmaktadır.

Hakk ***Alîm***'dir (*her eyi bilir*) ve lmi de ezelî ve ebedîdır. Buna binâen istisnâsız her ey Hakk'a ezeldenberi mâlûmdur. Fakat bu ezelî bilgi türüne ek olarak Hakk bilinç sâhibi her bir varlı ı da nüfûz edip kapladı ından, e yâyı bu varlıklara mahsus bilgi ve tanıma uzuvları aracılı ıyla da bilir ve tanır. E er konuya kar ıdan yâni be erî yönden bakacak olursak, be erin gördü ünü ya da i itti ini sandı ı her eyin gerçekte onun

bâtınında mukîm olan Hakk'ın onun duyu organları aracılı ıyla görüp i itti i eyler oldu unu anlarız.

Bu son türden bilgiye bn Arabî, mutlak bilgi'nin (***ilm-i mutlak***'ın) kar ıtı olarak, ***ilm-i***

zevkî ya da ***ilm ani-l ihtibâr*** (*yâni haberden elde edilen bilgi*) demektedir. bn Arabî'ye gö-

re: "And olsun ki, içinizden cihâd edenleri ve sabredenleri bilip tanıyalım diye sizi hep deneriz" (XLVII/31) meâlindeki Kur'ân âyeti özellikle bu türden, zevkî bir bilgiye delâlet etmektedir. Aksi hâlde All h için "bilip tanıyalım diye" demesinin bir anlamı olmazdı zîrâ All h mutlak lm'iyle her eyi ba langıçtanberi zâten bilmektedir. Bu âyet ise anlamlıdır çünkü burada beyân olunan "zevkî" Bilgi ile ilgilidir.

Â ikâr olarak zamana ba lı (*hâdis*) bir olgu "zevkî" Bilgi'nin belirgin niteli i udur ki elde edilmesi için zorunlu olarak bir bilgi edinme organını gerektirir. Bununla beraber, Al-l h'ın organı, uzvu olmadı ından bilgi edinmesi ancak ferdî varlıkları organları aracılı ıyla olur. Zâten ***letâfet*** ilkesinden bildi imiz gibi zâhiren ***be er*** organları olarak görünen eyler aslında, Hakk'ın bizzat büründü ü çe itli kevnî sûretlerden ba ka bir ey de ildir.

Lokman daha sonra Hakk'ı ***Habîr*** sıfatıyla nitelendirdi; yâni O'nu haberden elde edilen bilgi dolayısıyla âlim bildi. Bu tür lim ise "And olsun ki, içinizden cihâd edenleri ve sabredenleri bilip tanıyalım diye sizi hep deneriz" (XLVII/31) meâlindeki âyette bildirdi i ilimdir. Bu da zevkî bir bilgidir. Böylece All h her eyin gerçe ini (*ezelden*) bilme-326 K ânî, Fusûs erhi, s. 239.

sine ra men kendi nefsini (*mutlak olmayan bir biçimde*) bir bilgiden faydalanıyormu gibi gösterdi... Böylece Hakk Teâlâ zevkî ilim ile mutlak ilim arasında bir fark bulundu-unu beyân etmi oldu.

Buna göre zevkî ilim, bilgi edinme melekelerine ba lıdır. All h gerçekten de kendi nefsinden haber verirken kendisinin, i in do rusu, kulunun bilgi edinme melekelerinin " ***ayn***"ı oldu unu beyân etti. Bir kudsî hadîsde: "Ben kulumun sem'i (*yâni i itme melekesi*) olurum" buyurmaktadır. Hâlbuki bu ***sem'i*** kulun melekelerinden bir mele-kedir. "Onun ***basarı*** olurum" sözündeki ***basar*** da kulun melekelerindendir. "Onun di-li olurum" sözündeki ***dil*** ise kulun a'zâlarından bir uzuvdur. "Onun eli, aya ı olurum" sözlerinde de el ve ayak gene kulun a'zâlarından birer uzuvdur. Böyle olunca All h târifinde yalnızca kulunun melekelerinden söz etmedi, uzun uzadıya a'zâlarını da zikretti. Hâlbuki kul bütün bu melekeler ve a'zâlardan ba ka bir ey de ildir. Bu-na göre kulun müsemmâsının " ***ayn***"ı (*bu kudsî hadîse göre*) Hakk'dır. Ama kulun

" ***ayn***"ı efendi de ildir. Çünkü nisbetler kendi zâtlarıyla biribirlerinden farkedeler.

Hâlbuki bu nisbetler kendisine isnad edilen Hakk ise, farkedilmez. Çünkü varlık â-

leminde bütün nisbetlerde O'nun " ***ayn***"ının gayrısı yoktur. Böyle olunca O bütün nisbetlere, bütün izâfetlere ve bütün sıfatlara sâhip olan ***Tek Ayn***'dır327.

Hakk, bu anlamda, her eye nüfûz ederek istilâ etmi tir. Hakk, her bir eyin gerektirdi i gerçe e (*yâni kendisinin ezelde sâhip oldu u istîdâda)* uygun olarak âlemdeki bütün varlık-lardadır. E er Hakk'ın Sûret'inin e yâya bu nüfûzu olmamı olsaydı âlem de vücûd bulmaz-dı328. Zîrâ K ânî'nin dedi i

gibi329: "Mümkînâtın kökü ademdir. Ve varlık da All h'ın Sûret-

'idir. Buna göre e er All h, varlık sıfatıyla varlık olan Kendi Sûret'inde zâhir olmamı olsaydı, bütün âlem de saf ademde kalırdı".

Ontolojik mümkînat hâlinde iken, adem hâlini terk edip de varlık hâline geçebilmeleri i-

çin, bütün varlıkların Vücûd'un kendilerine nüfûz edip istilâ etmesine mutlak olarak ihtiyaç-

ları vardır. Bu durum bn Arabî tarafından, özel bir somut eyin herhangi bir sıfatının ya da niteli inin ***bilfiil*** ancak bir Tümel'in ferdîle mesi yoluyla mevcûd olabilece i dü üncesine benzer ekilde mütâlâa edilmektedir330. bn Arabî'yi tam bir eflâtuncu gibi kabûl etmek mümkün olmasa da, arızî olarak, onun dü ünce biçiminde olaylara eflâtuncu bir gözle bakmak husûsunda â ikâr bir e ilim bulunmaktadır. Üzerinde durmakta oldu umuz konu da onun dü ünce tarzının bu safhasını ortaya koyan bir örnektir. K ânî'nin u mütâlâası bu noktayı açıklamaktadır331:

(*bn Arabî*) âlemin varlı ının All h'ın Sûret'ine aslî olarak ba ımlı olu unu ferdî özelliklerin bizâtihî "hayat" ve bizâtihî "ilim" gibi tümel gerçeklere ba ımlı olu u ile mukayese etmektedir.

Meselâ, Zeyd gibi özel bir ahıstaki "bilgi"nin varlı ı ***kendili inden*** tümel "bilgi"ye ba -

lıdır. E er tümel "bilgi" olmamı olsaydı âlemde ***âlim*** de bulunmaz, ve "âlim olma" niteli i de hiç kimseye izâfe edilemezdi. Tümüyle benzer bir ekilde, belirli her ferdî mevcûd Hakk'ın Varlı ına (*Vücûd'una*) ba lıdır zîrâ Varlık Hakk'ın "Vechi" ya da Sûre-327 Fusûs, s. 239.

328 Fusûs, s. 240/189/

329 K ânî, Fusûs erhi, s. 24.

330 "E er bu anla ılabilir tümel gerçekler (yâni Eflâtun'un dea'larına tek bül eden bu ***hakaik-i mâkule-i külliye***) olmasaydı u somut ferdî mevcûdlar (***mevcûdat-ı ayniyye***) âleminde hiçbir ey zuhura gelmezdi. (Fusûs, s.

24/55/23/**I**-169).

331 K ânî, Fusûs erhi, s.24.

ti'dir. Hakk'ın Varlı ı'nın dı ında ne bir ey var olabilir ve ne de bir eye varlık izâfe edilebilir.

Bu görü e göre bir eye ancak Hakk'ın Sûret'inin kendisini kaplayıp istilâ etmesi hâlinde

mevcûd denilebilmesi mümkün oldu undan, demek oluyor ki bütün mevcûdların Hakk'a temelden ihtiyacı vardır. Bu ihtiyac her bir mevcûdun derûnunda mukîmdir. Bu, bir eyin kendi dı ındaki bir ba ka eye ihtiyac duydu u ola an hâllerden biri gibi de ildir. Bu türden temel ba ımlılı ı bn Arabî ***iftikar*** 332 (*yâni, kelime anlamıyla: "fakirlik gösterme hâli", "çok büyük bir ihtiyacı olma hâli"*) diye isimlendirmektedir.

Hâlbuki Hakk da, e er âlem olmaz ise, lâhi simler ve Sıfatlar düzeyinde kuvveden fiile çıkamamaktadır. Bu anlamda Hakk âleme muhtaçtır. u hâlde ***iftikar*** kar ılıklı bir ba ıntıdır; âlemin Hakk'a ***iftikarı*** onun mevcûd olması, Hakk'ın âleme ***iftikari*** ise Hakk'ın tecellîsi yö-

nündedir. Bu husus bn Arabî tarafından u ekilde açıklanmaktadır333:

Biz, bizde O'nunla zâhir olan ve bize vermi oldu u eyi (*yâni onun yüzünden zuhura gelmi oldu umuz varlı ı*), O'na verdik. Böylece bütün emr (*yâni i ler, olaylar, tecellîler*) O'nunla bizim aramızda bölü ülmü oldu.

bn Arabî Hakk ile mahlûk âlem arasındaki bu özel ba ıntıyı Sehl-i Tusterî'ye atfetti i

gıdâ misâliyle tasvîr etmektedir. Bu hususda K ânî unları söylemektedir334: Hakk varlık yönünden mahlûkatın gıdâsıdır; çünkü, tıpkı gıdânın insânı mevcûd ve canlı tutması gibi, varlık yönünden mahlûkat da Hakk tarafından mevcûd ve canlı tutulmakta-dır.

Hakk da kendi yönünden (*O'na ait simlerin, Sıfatların, Özelliklerin ve Ba ıntıların Hakk'daki zuhurunu ancak mahlûkatın mümkün kılması hasebiyle*) kevnî âlemin özellikleri ve mahlûkatın sûretleri tarafından gıdâlandırılmaktadır.

E er âlem de mahlûkat da olmamı olsaydı lâhî simler ve Sıfatlar zuhur edemi-yeceklerdi. Mahlûkat lâhî simlerin ve Sıfatların kemâlini izhâr etti i içindir ki Hakk'ı, tıpkı O'nun "gıdâsı" imi gibi, beslemektedir".

Sen (*seni belirleyen*) ahkâm (*hükümler, i ler*) aracılı ıyla Hakk'ın gıdâsısın. Ve O da sa-na (*bah etti i*) varlık yönünden senin gıdân olur. Bu takdirde sende meydana çıkan ey (*aslında*) Hakk'da zuhur etmi olur. Buna göre emr (*i , vâkıa*) Hakk'dan sana ve senden Hakk'dadır; u farkla ki sana ***mükellef*** denir. Hâlbuki Hakk ancak kendi hâlin ve istîdâ-

dın uyarınca (*âyni a'yân-ı sâbitene uygun olarak*) "Beni mükellef kıl!" dedi in eyle mükellef kılmı tır. Hakk'a ise (*ism-*

i mef'ul = edilgen isim olmasından ötürü asla) mü-

kellef denmez335.

Varlık mâhiyetiyle Hakk'ın bütün mahlûkatın gıdâsı oldu u tezinin, aslında, sa duyu sâ-

hipleri tarafından dahi idrâk edilmesi oldukça kolaydır; ama bu tezin kar ıtı olan tezi, yâni mahlûkatın Hakk'ın gıdâsı oldu u tezini, idrâk etmek o kadar kolay olmamaktadır.

332 Fusûs, s. 24/55/17/**I**-150.

333 Fusûs, s. 181/143/243-244/**III**-164.

334 K ânî, Fusûs erhi, s. 180-181.

335 Fusûs, s. 76-77 /83/93/**I**-69 ve 70.

115

Kendilerine rızık verilmi olanların beslenmesi erzâk ile olur. Ve rızık onu yiyenin vü-

cûduna girince ondan hiçbir ey geriye kalmaksızın bedenine yayılır. Çünkü gıdâ onu yiyenin bedeninin her bir cüz'üne nüfûz etmektedir. Hâlbuki Hakk'ın cüz'ü yoktur. Böyle olunca da lâhi simler aracılı ıyla yorumlanan bu ***lâhî Mak mat***'ın tümüne birden....

tahallül etmek (*yâni, bu kapsamda, nüfuz edip ayrı arak beslemek)* gereklidir. Ve bu en ulu ve en yüksek Zât'ın *(bu kabil bir gıdânın hulûlünden sonra*) bu ***Mak mat*** dolayısıyla zuhur ve tecellîsi de gerekli olmu olur336.

Gıdânın gıdâ olarak tesir etmesi, yâni bedenin her bir cüz'üne nüfûz edip de organizma tarafından tümüyle özümlenmeden insânı beslemesi mümkün de ildir. Ama

Hakk'ın cüz'üleri var mıdır ki? E er "cüz'ü" kelimesini maddî bir anlamda idrâk edecek olursak, Hakk'ın cüz'ülerinin olmadı ı â ikârdır. Hakk'ın rûhânî cüz'üleri ise O'nun lâhî simleridir.

Böyle bir kavram ciddî bir sonuca yol açmaktadır; çünkü Hakk'ın lâhî simler düzeyinde mahlûkat tarafından nüfûz ve istilâ edildi ini ve Hakk'da gizli bulunan bütün mümkînâtın da ancak böyle bir nüfûz ve istilâ sâyesinde somut bir biçimde varlık kazandı ını beyân etmektedir.

Böylece ***lâhî Tecellî***'nin, hiç de, Hakk'ın âlemdeki her eye nüfûz ve istilâ ederek kendini bu âlemin sûretlerinde izhâr etmesi gibi tek taraflı bir olay olmadı ını görmekteyiz. Tecellî, aynı zamanda, âlemdeki eylerin Hakk'ı istilâlarıdır da. Bununla beraber âlemdeki e -

yâyı, mâhiyet i'tibâriyle, Hakk'a nüfûz ve istilâ eden ve O'nun tarafından özümlenen cevherler olarak dü ünmemizin bile saçma olması hasebiyle bu sürecin öte yanı için de, yâni âlemin Hakk tarafından nüfûz ve istilâ edilmesi keyfiyeti ve Hakk'ın âlemdeki eylerde tecellî etmesi için de, do rudur. Tecellî sürecinde zuhur eden bu biribiri içine yayılma keyfiyeti bir Nesne olarak Hakk ile nesneler olarak e yâ arasında vuku bulan bir ey de ildir. Bu her iki yönden de bir saf Fiil olayıdır. Sanırım bu nokta bn Arabî'nin ***tecellî*** kavramının do ru bir bi-

çimde idrâk edilebilmesi için ola anüstü bir öneme sâhiptir; çünkü, e er bu konuyu isâbetli bir biçimde idrâk edemezsek koyu bir materyalizme saplanıp kalmamız kaçınılmaz olacaktır.

Konuyu, bn Arabî'nin bu kar ılıklı olarak biribirinin içine yayılıp istilâ etme sürecini tasvîr etti i birkaç mısraını,

yanlarında bununla ilgili erhlerle birlikte, takdîm ederek kapatmak istiyoruz337:

"Binâenaleyh, delillerimizin de göstermi oldu u gibi, biz Hakk için varız; ve biz bizim içiniz". (*Biz, yâni âlem, All h için gıdâyız; çünkü O'nun somut bir biçimde izhârı için O'na destek olan biziz. Ayrıca biz, kendimiz olmak hasebiyle kendimize destek olmamız bakımından bizzat kendimizin de gıdâsıyız*).

"Ve O'nun için benim (*O'nun sûretlerinden biri*) olmamdan ba ka çâre yoktur; dolayısıyla biz O'nun içiniz (*O'nun mülküyüz*) ve kezâ biz (*a'yân-ı sâbitemizin hükmü dolayısıyla gö-*

rünürde ba ımsız varlık olarak) kendimiz için varız.

"Buna binâen benim bir ***Hüve*** = O ve bir de ***Ene*** = Ben yönüm bulunmaktadır. Hâlbuki Hakk'ın Benli inin zuhûru için "Ben" sözü yoktur". (*Somut bir ferdî varlık olarak biribirine kar ı iki vechim bulunmaktadır. Bunlardan biri benim en derûnî cevherim yâni*

hüviyyetim *olarak Hakk'dır. Di er vechim ise âleme yönelik olup benim Hakk'dan farklı bir mahlûk olmamı sa layan zâhirî benli imdir. Böylece her mahlûk Hakk'dan hem hüviyyet ve hem de enâniyyet yâni benlik elde eder. Hâlbuki Hakk âlemden bir Benlik el-336 Fusûs, s. 79/84/94-95/**II**-75 ve 76.*

337 Fusûs, s. 79/84/95-96/**II**-76 ilâ 78.

de etmez; çünkü herhangi bir ferdî mahlûkun benli i, kendi ba ına, Hakk'ın Ene'sini yâniBen'ini olu turmaz).

"Lâkin Hakk'ın zuhûru benim vücûdumdadır. Buna göre biz Hakk için âdetâ bir kab gi-biyiz".

Bu mütâlâalardan sonra artık bu bölümün esas konusu olan, tüm âlemin lâhî Hayat tarafından istilâ edilmesi olgusuna dönüyoruz.

Görmü oldu umuz gibi bn Arabî'nin dünyâ görü üne göre "***vücûd***" her eyden önce ve esas olarak Hakk'ın dinamik vechi yönüyle, yâni ***Fiil*** olarak, kendisidir. Burada "Vücûd"

yalnızca e yânın mevcûd oldu una delâlet etmemektedir. Fiil mâhiyetindeki Hakk olarak

"vücûd" kavramına bn Arabî çok özel bir anlam vermekte ve onu ***Hayat*** ile özde le tirmektedir.

Onun için Hakk'ın bütün varlıkları kaplayıp istilâ etmesi demek ***lâhî Hayat***'ın Varlık â-

lemini tümüyle kaplayıp istilâ etmesi demektir. Bütün evren ezelî bir Hayat dolayısıyla çır-pınıp durmaktadır. Ama bu darabân insânların ço unun idrâki dı ındadır. Bunlar için âlemin ancak minik bir bölümü canlıdır; yâni varlıkların yalnız belirli bir bölümünde hayat vardır.

Hâlbuki âriflerin gözünde âlemdeki her ey canlıdır.

"O'nun benzeri olan hiçbir ey yoktur. iten (***Semi'***) ve Gören (***Basîr***) O'dur" (XLII/11).

Bu âyetin ilk yarısında All h âlemdeki herhangi bir eyle benzerli i yalanlayıp reddet-mekte338 ama ikinci yarıda ise i itme ve görme melekesine sâhip bütün canlıları kapsayan, kendine mahsûs iki Sıfatı beyân etmektedir. Fakat, gerçekte, âlemde canlı varlıklardan ba ka bir ey yoktur; u farkla ki bu olgu, âhiret âleminde bütün insânlar için â ikar olacak iken,

bu âlemde bazı kimselerin idrâkinden silinmi bulunmaktadır. Bunun sebebi de Âhiret'in canlıların meskeni olmasıdır339.

Varlık-(*ya da ba ka bir deyimiyle*)Hayat her eyi istilâ eder, her eyde seyerân eder. Bu olgunun Varlık-vechesinin idrâki herkes için kolaydır, çünkü herkes bütün " eyler"in mevcûd oldu unu zorlanmadan idrâk etmektedir. Ama Hayat-vechesi bütün insânların idrâ-

kine açık de ildir. te bunun içindir ki insânların ço unlu u âlemdeki her eyin canlı oldu-unu görememektedir. Bunu görebilmek için ***ke if ehli***'nden olmak gereklidir.

Daha önce de görmü oldu umuz gibi, Hakk'ın tecellîsinde yeknesaklık yoktur; aksine tecellî, tecellîgâha ba lı olarak, sonsuz de i ken ve çe itlidir. Buna binâen, Vücûd'un ya da Hayat'ın her eyi kaplayıp istilâ etti i her ne kadar do ru ise de bu, her eyi yeknesak bir bi-

çim bir tarzda kaplayıp istilâ etmez. Bu istilâ ekilleri her hâl için sâfiyet ve bulanıklık derecesine göre de i kendirler340. Bunlar unsurların karı ımının isâbetli ve münâsip bir oranda vuku buldu u ahvâle misâl olarak hayvanların do umunu göstermektedirler. Gene bunlara göre, unsurların uygun bir oranlamasının artık muhafaza edilemedi i bir karı ım söz konusu oldu unda bitkiler hâsıl olmaktadır. Unsurların isâbetli ve uygun orandan iyice uzak bir karı-

ımı ise mâdenleri ya da hareketsiz eylerin husûlüne yol açmaktadır.

bn Arabî'nin görü açısından böyle bir teori lâhî Hayat'ın âlemdeki e yâda farklı "sâfiyet" ve "bulanıklık" derecelerinde tecellî etmekte oldu u olgusuna kör olanlara özgüdür. A-338 Bunun anlamı IV. Bölümde enine boyuna tartı ılmı tı.

339 Ka âni, Fusûs erhi, s. 194.

340 Bunun için meselâ Gazâl'nin Mak sidü-l Felâsife'sine bakınız.

vâm gerçe i ancak Âhiret'de gözlerindeki "perde" kaldırıldı ı zaman görecektir. Fakat ke if ehli havas Hakk'ın her eyi kaplayıp istilâ eden Hayat'ı sâyesinde her eyin canlı oldu unu daha bu âlemde iken bile bilmektedir.

bn Arabî için Hayat'ın en uygun sembolü "su"dur. Su bütün do al unsurların temelidir ve âlemdeki en küçük kö eye dahi akıp nüfûz edebilmektedir. "Hayat'ın sırrı suda yayıldı"341.

Ve mevcûd olan her eyin terkîbinde muhakkak "suyumsu" bir unsur bulunur, çünkü su unsurlar arasında en temel unsurdur. Her ey ihtivâ etti i su dolayısıyla canlıdır. Bütün e yâda farklı derecelerde mevcûd olan "suyumsu" unsur ise her eyde bilfiil sârî olan Hakk'ın Hüviyyeti'ne tek bül etmektedir.

bn Arabî'nin "su"yu, bu anlamda, "Eyyûb Kelimesindeki Gaybî Hikmet" ile ilgili bölü-

mün daha ba ında zikretmi olması anlamlıdır. Prof. Afîfî, bu ba lamda ve isâbetli bir bi-

çimde, bn Arabî için Eyyûb'un Gayb âlemi hakkında ekden üpheden vehim ve kuruntudan uzak yâni ***yakîn*** bir bilgi elde etme e gayret eden kimsenin sembolü oldu una dikkati çekmektedir. Eyyûb'un mâruz kalmı oldu u insânı tüketen çile ise, bundan ötürü, fiziksel bir çi-le fakat de il Gayb âlemi hakkında " ***yakîn***"i elde etme e çabalayıp da buna ula amıyan bir kimsenin mânevî çilesidir. Ve Eyyûb kendinden bu çileyi izâle etmesi için All h'a yalvardı-

ında All h ona ayaklarının yanından akmakta olan suda yıkanmasını emretmektedir. Su, burada, bütün mevcûdatta sârî olan Hayat'ı remzetmekte, ve "suda yıkanmak" da "vücûd suyu-na" dalarak varlı ın gerçe ini idrâk etmek demektir342.

Bundan böyle Hayat "suyu" ezeldenberi her eyde sârîdir. Her bir ey bizâtihî kendi ba-

ına mevcûddur ama di er bütün mevcûdat ile birlikte Hayat'ın sonsuz okyanusuna daldırıl-mı bulunmaktadır. lk yönüyle her ey tek ve münferiddir; ama ikinci yönüyle her ey âlemin tümünde sereyân eden "su"yun içinde ki ili ini kaybetmektedir.

Böylece âlemdeki her eyin iki farklı vechesi vardır: 1) kendisinin kendisi olarak görün-dü ü vechesi, ve 2) kendisinin lâhî Hayat olarak göründü ü ikinci vechesi. bn Arabî her bir ferdî mevcûdun mahlûk olmasıyla ilgili olan birinci yâni "be erî" ya da ahsî vechesine

Nâsût, ve Hakk'ın her bir ferdî mevcûddaki "ilâhî" vechesine de ***Lâhût*** adını vermektedir.

Binâenaleyh, bn Arabî'ye göre "Hayat"ın rûhânî bir mâhiyeti vardır. Çünkü dokundu u her eye canlandırıp hayat bah etmek "Rûh"un temel özelli idir. Bâlî Efendi'nin de kaydetti-i gibi343 "Hayat" aslında "Rûh"un ilk sıfatıdır, ve "Rûh" da bu sıfatıyla neye dokunsa derhâl dikkati çeker, onu diri kılar.

Bilesin ki rûhların özelli i ilgilendikleri ve dokundukları herhangi bir eyi diri kılmaları ve hayatın onda yayılmasına sebep olmalarıdır344.

Ve bn Arabî'ye göre de bütün Varlık âlemi Evrensel Rûh'un do rudan do ruya etkisi al-tındadır. Buna binâen, tek bir istisnâsı olmaksızın, her mevcûd olan ey onunla temas

hâlinde oldu undan diridir. Yalnızca bunların Evrensel Rûh'dan etkilenme ekli, her birinin kendine mahsûs "istîdâdı"na uygun olarak, birinden di erine de i mektedir. Ba ka bir deyimle, e yâ arasındaki farklılık ancak birinden ötekine de i en Hayat iddeti bakımından ortaya çıkmak-341 Fusûs, s. 213/170/319/**III**-314.

342 Afîfî, Fusûs erhi, s. 245.

343 s. 172.

344 Fusûs, s. 172/138/232/**III**-134.

tadır, ama her eyi kaplayıp istilâ eden Hayat'ın içinde kendi nefislerini muhâfaza etmeleri açısından hepsi de aynıdır.

Buna binâen e yâda yayılmı olan Hayat'ın bu bölümüne ***Lâhût*** (*yâni ilâhî veche*) denilir. Buna kar ılık ***Nâsût*** (*ya da be erî veche*) ancak bu rûhun kendisinde bulundu u ma-haldir. Buna göre Nâsût'a da, sırf içinde rûhun bulunması hasebiyle, rûh denebilir345.

nsândaki ***Nâsût*** ile ***Lâhût*** arasındaki ba ıntı "hamur" ile "maya" arasında mevcûd olan ba ıntı ile kıyaslanabilir346. Her insânda lâhî "maya"dan bir nebze bulunur. nsân bu mayayı kâmil bir sûrete büründürme i ba arırsa "hamur"u da tümüyle mayanın etkisi altında kalarak sonunda "hamur" ile aynı mâhiyeti haiz bir eye dönü ür (*yâni o da "maya" olur*). Ledün l-mi terminolojisi açısından ise bu, ***fenâ*** diye adlandırılan olaydır.

* * *

345 Fusûs, s. 172/138/232/**III**-135.

346 Fusûs, s. 189/149/257/**III**-195.

119

8 2

) *

3

/ 9/

Bundan önceki sayfalarda sık sık ***tecellî*** kavramına de inildi. Ve bu kavram enine boyuna pek çok yerde de tahlîl edildi. Gerçekten de ***tecellî*** kavramı bn Arabî'nin dü ünce sisteminin dayanmakta oldu u en temel kavramlardan biridir. Üstâd'ın âlemin ontolojik yapısı hakkındaki bütün dü üncesi hep bu eksen etrafında dönmekte ve geni -ölçekli kozmik bir sistem hâlinde geli mektedir. Bu merkezî kavram göz önünde tutulmaksızın O'nun dünyâ gö-

rü ünün hiçbir bölümünü anlamak mümkün de ildir. bn Arabî'nin bütün felsefesi, kısaca, bir " ***Tecellî Teorisi***"nden ibârettir. Ve biz de O'nun dünyâ görü ü ile ilgili meseleleri tartı ırken, aslında, ***tecellî*** nin bazı vechelerine ı ık tutmaya çalı makdan ba ka bir i yapmı de iliz.

Bu bakımdan bu bölümün ana konusu hakkında, imdiye kadar, oldukça bilgi edinmi oldu-umuzu söyleyebiliriz.

Tecellî bizâtihî gayb (*yâni mutlak bilinmez*) olan Hakk'ın kendini gitgide daha somut sû-

retlerde izhâr etmesi sürecidir. Hakk'ın bu ilâhî tecellîsi ancak özel ve belirli sûretlerde kuvveden fiile çıkabildi inden, tecellî Hakk'ın kendi kendini belirlemesinden ya da

kendi kendini sınırlandırmasından ba ka bir ey de ildir. Bu anlamda kendi kendini belirleme ya da sı-

nırlandırmaya ***taayyün*** (*etimolojik olarak: "kendini özel bir nesne, bir* ***ayn*** *kılma*") denilmektedir. ***Taayyün*** bn Arabî'nin ontolojisindeki anahtar-kavramlardan biridir.

Tecellî, geli irken, belirli sayıda menzil ya da düzey olu turur. Aslına bakılacak olursa bu merhaleler "zaman" sınırlarının dı ında zamana ba lı olmayan bir yapıdır. Ama aynı zamanda da e yânın tâbî oldu u zaman düzeni içine de girmekte ve ona özel bir ontolojik ya-pı da kazandırmaktadırlar.

Fakat, ne olursa olsun, biz bu süreci tasvîr etme e kalkı tı ımızda ister istemez zaman düzenini izlemek zorunda kalmaktayız. Ve bu, ***tecellî*** olayını tasvîr ederken bn Arabî'nin kendisinin de do al olarak yaptı ı eydir. Fakat, Hakk'ın ilâhî tecellîsinin yalnızca zamana ba lı bir sürec oldu unu zannetmek ne kadar hatâlı olursa, bunun daha çok bizim lisânımızın yapısının sebep oldu u bir gereklilik oldu unu dü ünmek de o kadar yanlı olur.

Hakk'ın tecellîsinin, aslında, çifte bir yapısı vardır. Bu, târih-ötesi/zaman-ötesi bir olay oldu u kadar zaman içinde zuhur eden bir olaydır da. Bunun Varlı ın bünyesinde gözlenen en büyük ***coincidentia oppositorum*** (*zıtların çakı ması*) olayı oldu unu söylemek mümkün-dür. Ezeldenberi Hakk'dan âleme do ru aynı ***tecellî*** süreci tekrarlanmı oldu u ve sonsuzadek de tekrarlanaca ı için bu zaman içinde vâki olan bir olaydır. Bununla beraber, hep aynı ontolojik model kendini sonsuzadek tekrarlamakta oldu undan ve ilk tecellî dalga-sının harekete geçer geçmesiyle de hemen ikinci dalganın da hâsıl olması sa lanmı oldu-undan dolayı, bu sürecin tümüyle ezelî ve statik bir yapıya sâhip oldu u ortaya çıkmaktadır.

Hakk'ın bu dinamik-statik tecellîsi ***merâtib*** (*mertebeler, dereceler*) cinsinden tasvîr edilmektedir. imdi önce K ânî'nin "merâtib"i nasıl izah etti ine bir göz atalım347.

347 K ânî, Fusûs erhi, s. 239. K ânî'nin biraz farklı bir açıklaması için I. Bölüm'e bakınız.

120

K ânî Vücûd'da (*Varlık'da*), yalnızca, Hakk'dan ba ka bir ey olmayan tek bir ***ayn*** ile Vücûd'un gözlenebilir (***me hûd***) vechesi olan ***hakîkatı***'nın bulundu unu söyleyerek i e ba -

lamaktadır. Ama Vücûd'un bu gözlenebilir vechesinin tek katmanlı bir yapı olmadı ını, bilâ-

kis belliba lı altı katman kapsadı ını ilâve etmektedir.

Birinci katman: Vücûd bu düzeyde hâlâ herhangi bir taayyünden tümüyle ba ımsızdır.

Bu katman ***hakîkatı,*** belirsizli i (*lâ-taayyünü*) ve "kayıt altına alınamazlı ı" (*adem-i inhisâ-*

rı) yönleriyle temsil etmektedir. Ba ka bir deyimle bu düzeyde kesinlikle hiçbir tecellî vuku bulmamaktadır; Vücûd burada kevnî hakîkatın bir bölümü olmakdan çok hâlâ bizzat ***ayn***'dır.

Ama daha sonraki bütün ontolojik merhalelerin ba langıç noktasını olu turması bakımından O'nu kevnî hakîkatın bir bölümü olarak da telâkki etmek mümkündür. Mutlak Karanlı ın i-

çindeki bizâtihî ***"ayn"*** de ildir.

kinci katman: Vücûd burada kendi içinde Vücûd'un ilâhî vechine ait bütün faal (*aktif*) taayyünleri (*yâni lâhi simler*) oldu u kadar Vücûd'un mahlûk ya da kevnî vechesine ait pasif taayyünleri de ihtivâ eden bir tecellî türüyle kendi içinde "belirgin"dir (*taayyün etmi tir*).

Hakk bu merhalede hâlâ ***Tek*** kalmaktadır. Bu Tek henüz kesrete ayrı mamı tır; ama gene de bu bölünmenin zayıf bir alâmetini gözlemek mümkündür. Ba ka bir deyimle, Hakk bilkuvve (*potansiyel olarak*) ayrı mı bulunmaktadır.

Üçüncü katman: Bu, bütün aktif (***failî***) ve etkin (***müessir***) tecellîlerin birlik içinde bulundu u lâhî Teklik (***Ahadiyyet-i lâhiyye***) ya da ***All h*** merhalesidir.

Dördüncü katman: Bu 3. Merhale olan lâhî Tekli in ba ımsız taayyünlere yâni lâhî simler'e ayrı tı ı merhaledir.

Be inci katman: Bu merhale pasif (***infiâlî***) yapıdaki bütün tecellîleri birlik içinde ihtivâ eder. Bu kevnî âlemdeki mahlûk ve mümkün bütün eylerin birli ini temsil eder.

Altıncı katman: Burada bundan önceki merhalenin birli i artık fiilen mevcûd olan eylere ve özelliklere ayrı maktadır. te bu merhâle "âlem" merhalesidir. Ne kadar cins, tür, ferd, bölüm, arâz, ba ıntı, v.s... varsa hepsi de bu merhalede kuvveden fiile çıkarlar.

Gördü ümüz gibi K ânî'nin lâhî Tecellî'yi çok katmanlı bir yapıda gösteren bu tasvîri

tecellî olayını statik yâni zamana ba lı olmayan vechesiyle takdîm etmektedir. bn Arabî ise aynı eyi çok daha dinamik bir ekilde takdîm etme i tercih etmektedir. O'na göre, daha önce de sözünü etmi oldu umuz gibi, belliba lı iki tip ***tecellî*** vardır. Bunlar ***Feyz-i Akdes*** ve

Feyz-i Mukaddes'dir.

bn Arabî'nin, burada, Plotinos'un (M.S. 205-270) felsefesine has ***feyz*** kelimesini ***tecellî***

ile e anlamlı olarak kullandı ına dikkat edilmelidir. Bununla beraber "feyz" burada, Plotinos'un dünyâ görü ünde oldu u gibi zincirleme biçimde, Tek Olan Mutlak'dan (*yâni Hakk'dan*) ta arak südûr eden bir ey ve daha sonra bu eyden ta arak südûr eden bir ikinci ey, ve ilâ âhiri... anlamında de ildir. bn Arabî için "feyz", Hakk'ın, az ya da çok somut farklı sûretlerde ve her hâl için ayrı bir tecellî ile kendini izhâr etmesinden ba ka bir ey de-ildir. Bu, Tek ve Aynı Olan Gerçe in kendisini de i ken bir biçimde belirlemesi ve sınırlandırması ve kendisini, aracı kullanmaksızın, farklı eylerin sûretinde izhâr etmesi demektir.

121

Daha önce görmü oldu umuz gibi ***Feyz-i Akdes*** mutlak sûrette Gayb (*yâni Bilinmeyen-Bilinemeyen*) olan Hakk'ın "Gizli Hazîne" hâlini terk ederek bilinmeyi arzuladı ını beyân eden me hur Kudsî Hadis'de tasvîr olunana tek bül etmektedir. "Feyz-i Akdes"in Hakk için do al ve de temel bir kıpırdanı oldu unu böylece görmü olmaktayız.

"Feyz-i Akdes" Hakk'ın tecellîsindeki ilk kesin merhaleyi temsil etmektedir. Bu, Hakk'ın kendisini ba kasına de il gene kendisine izhâr etti i merhaledir (*Batı felsefesine has*) modern terminoloji açısından bu, Hakk'da kendi hakkındaki bilincin uyanı ıdır. Bu türden tecellînin ezelde vuku bulmu oldu una dikkati çekmek de önemlidir. Nicholson'un da dedi i gibi bu,

"Zât'ın kendinden kendine vuku bulan ezelî tecellîsidir"348.

Hakk'ın kendinden kendine vuku bulan bu tecellîsi mümkün bütün mevcûdatın sûretlerinin ***bilkuvve*** Hakk'ın Bilinci'nde zuhurundan ibârettir. Bu olguyu bir ba ka deyimle Hakk'ın, kendini sonsuz sayıda mevcûdata bilkuvve ayrı mı olarak idrâk etmesi olarak da ifâde edebiliriz. Buradaki önemli nokta ***bilkuvve*** kelimesindedir. Bu bize, kesrete ayrı mı olan Hakk-

'ın (*bu*) Bilinci'nin kesinlikle yalnızca mümkînat hâlinde vuku bulan bir olay oldu unu; Hakk'ın ***bilfiil*** kesrete ayrı mı olmadı ını, ve bundan ötürü de hâlâ ba langıçtaki Bir'li ini muhâfaza etti ini ifâde etmektedir. Yâni ba ka bir deyimle bu, ***bilkuvve*** Kesret'in hâlâ ***bilfiil***

Bir oldu u bir durumdur. çinde Kesretin gölgesinin dahi bulunmadı ı gerçek Tek'li e yâni

Ahadiyyet hâline kar ı bilkuvve kesret demek olan bu Bir'li e ***Vâhidiyyet*** adı verilir.

Vâhidiyyet düzeyinde Kesret'in Hakk'ın Bilinci'nin (*ya da kelâmcıların dedikleri gibi " -*

lâhî lm"in) muhtevâsının Kesret'i olması dolayısıyla bu Kesret somut gerçek mevcûdat de il saf mâkulâttır.Bunlar varlık için (*uygun*) "kablar"dan ba ka bir ey de ildir. Bunlar, ancak, varlı ı ahz ederlerse gerçek mevcûdlar olabilirler. Bu anlamda bu düzeyin Kesret'i ***mümkün***

olan mevcûdat ya da ***bilkuvve mevcûd olanlar***'dan olu maktadır.

Bu düzeyde bilfiil mevcûd olan hiçbir ey yoktur. Âlemin kendisi de mevcûd de ildir.

Bununla beraber mümkün e yânın sûretleri belli belirsiz vardır. Burada "belli belirsiz" deyimini kullandım ama bu, dı

ardan bakıldı ı farzedilen bu ontolojik durum için, daha ziyâde hayâlî bir görünü tür. Gerçekte bu sûretler Hakk'ın Bilinci'nin muhtevâsı olup bu sıfatla da hiçbir eyin daha kesin, daha açık ve seçik olabilmesi mümkün de ildir. Bunlar kelimenin tam anlamıyla "gerçekler"dir (***h kaik***), ve (*bu Bilinç'deki*) "ezelî" olan gerçeklerdir. Bunlar bizim âlemde "gerçek" diye baktıklarımızdan bizâtihî çok daha gerçek olan eylerdir. Bunlar,

Gayb Âlemi'ne ait olmalarından ötürü, bizim görü açımızdan belli belirsiz ve puslu görünürler. ***Mâkulât*** kabilinden olan bu gerçekler bn Arabî tarafından ***A'yân-ı Sâbite*** olarak adlandırılmaktadır. Bunlarla ilgili ayrıntılar bundan sonraki bölümde takdîm edilecektir.

Yukarıda da de inmi oldu umuz gibi ***feyz*** bn Arabî'nin açısından tamâmen ***tecellî*** ile e anlamlıdır. bn Arabî Feyz-i Akdes'e ***Tecellî-i Zâtî*** de demektedir. Bu son terim K ânî tarafından öyle açıklanmaktadır349:

Temel tecellî Hakk'ın, varlık ahz etme e hazır olan ve bulundukları mekân da " lim ve simlerin Hazreti" (*yâni ontolojik düzeyi*) yâni ***Vâhidiyyet Hazre-ti*** olan, a'yân-ı sâbiteler sûretinde zuhurudur. Bu zuhur Hakk'ın Ahadiyyet Hazreti'nden Vâhidiyyet Hazreti'ne nüzûlü (*ini i*) ile vuku bulur. te bu, Hakk'ın Feyz-i Akdes'idir yâni Zât'ın lâhi simler'in herhangi birinin bilfiil zuhurundan önceki kendinden kendine tecellîsidir. Buna göre Hakk'ın kendinden kendine tecellîsinde bilfiil hiçbir kesret olamaz. Buna ***akdes***

348 R.A.Nicholson, ***Studies in Islamic Mysticism***, Cambridge, 1921, s. 155, N.1.

349 K ânî, Fusûs erhi, s.10.

(*kutsalın kutsalı*) denilmesinin sebebi bunun lâhî simler'in her bir tecellîgâhın istîdâdı-

na uygun olarak zâhirî âlemde kuvveden fiile çıkmalarıyla vuku bulan tecellîye göre da-ha üst derecede kudsiyyeti olmasındandır.

Tecellî-i ühûdî (*zâhirî âlemdeki tecellî*) ya da ***Tecellî-i Vücûdî*** (*ontolojik tecellî*) de denilen ikinci tecellî merhalesi olan ***Feyz-i Mukaddes*** Hakk'ın kendini somut Varlık âleminde Kesret'in sonsuz de i ken sûretleri eklinde izhâr etmesine i âret etmektedir. Daha açık bir deyimle, Feyz-i Mukaddes'in yalnız cevherler yönüyle de il fakat sıfatları, fiilleri ve olayları de göz önünde tutarak hepsini "e yâ" diye isimlendirdi imiz nesnelerin varlık kazanmalarına delâlet etti ini söyleyebiliriz.

Feyz-i Mukaddes, bn Arabî'nin kendine has görü üne göre, Feyz-i Akdes ile varlık kazanmı olan a'yân-ı sâbitelerin, idrâk olunabilir varlıklar (***mâkulât***) hâlini terkederek, hislerle idrak olunan e yâya nüfûz edip yayılmalarının ve böylece de hislerle idrâk olunan âlemin bilfiil mevcûd olmasının sebebidir. Bu, Aristo'nun felsefesine has terminolojiye göre de,

bilkuvve mevcûd olan eylerin bunlara tek bül eden ama ***bilfiil*** mevcûd olan eylere dönü -

mesi sürecidir. Bu açıkça determinist bir ontoloji demektir; zîrâ, bu dünyâ görü üne göre, â-

lemdeki mevcûd her eyin imdiki sûreti onun hakkında ezelde tâyin edilmi olanın nihaî bir sonucu olmaktadır. Bu konuda K ânî öyle demektedir350:

lâhî simler'e uygun olarak ***ehâdet Âlemi***'nde (*görünen âlemde*) vuku bulan tecellî, her hâl için, tecellîgâhın

istîdâdına tâbîdir. Bu türden tecellî lâhî simler'in zuhur ettikleri tecellîgâhlardan ba ka bir ey olmayan "kablar"la de i ir. Bu bakımdan da bu türden tecellî hiçbir eye ba lı olmayan temel tecellîden (*yânı Hakk'ın Zât'ından Zât'ına vuku bulan tecellîsinden*) tümüyle farklıdır.

Bu iki tecellî arasındaki ba ıntı bn Arabî tarafından ***Fusûs***'da enine boyuna tartı ılmı -

tır. A a ıdaki pasajda bn Arabî ***kalb***'in varlık kazanması ile ilgili bir açıklama vermektedir.

Bununla beraber, biz kalb yerine herhangi ba ka bir eyi koyarak bunu, tecellînin bu iki sûretinin genel bir teorik açıklaması olarak de fehmedebiliriz351.

All h iki sûrette tecellî eder: bunlardan biri Gayb, di eri ise ehâdet âlemindeki tecellîsidir.

Gaybî tecellîsi ile kalbin istîdâdını verir. Bu tecellî, hakîkatı Gayb âlemine ait olan Zâtî Tecellî'dir. Ve bu gaybî tecellî de Hakk'ın kendi nefsinden haber verdi i, (*ve All h'ın kendisini üçüncü ahıs tekil* ***"Hû"352*** *yâni* ***O*** *zamîriyle gösterdi i vechile*) hakkı olan Hüviyyeti'dir. Bu Zâtî Tecellî ezelden ebede kadar Hakk'a aittir.

Binâenaleyh kalb için bu istîdâd hâsıl oldu u zaman Hakk da ona ehâdet Âlemi'nde uhûdî tecellî ile görünür. Böyle olunca kalb de Hakk'ı o tecellîde görür; ve dolayısıyla kalb kendisine vâkî olan tecellî sûretiyle zâhir olur.

Bunu teorik ve genel bir biçimde öyle özetleyebiliriz. Hakk'ın ilk tecellîsi lâhî simler'in, yâni Hakk'da gizli olan ontolojik imkânların tecellî eden sûretleri olan a'yân-ı sâ-

biteye varlık bah etmektedir. Bu a'yân-ı sâbite aslında bilfiil var olmak için beklemekte olan 350 K ânî, Fusûs erhi, s. 10-

11.

351 Fusûs, s. 145-146/120/186/**III**-8 ve 9.

352 All h Kur'ân'da kendinden sık sık üçüncü ahıs tekil olark bahsetmekte ve "Ben" yerine "O" (Hû) zamîrini kullanmaktadır.

"kablar"dır. Bunlar ikinci türden tecellî için mahalleri temin ederler. Her bir mahal, Hakk'ın ilk tecellîsinin sonucu olarak ezelî ve bozulmayan bir belirli istîdâda sâhiptir. Bunu Hakk bi-le de i tirmez çünkü bu Hakk'ın kendini izhâr etti i bir sûrettir. Buna göre, her "kab"ı ikinci (*ühûdî*) tecellîsinin bir mahalli (*tecellîgâhı*) kılmakla Hakk kendisini, "kab"ın ezelî "istîdâ-

dı"na uygun bir biçimde sınırlandırıp kayıt altına almaktadır. Bu yolla Hakk uhûdî tecellî-

sinde sonsuz de i ken sûretlere bürünmektedir. Bu sûretlerin tümü ise ***Kevnî Âlem***'i olu -

turmaktadır.

Böyle bir tasvîr ilk tecellî ile ikincisi arasında bir zaman aralı ı bulundu unu telkin et-me e müsaittir. Bununla beraber, gerçekte, her ikisi arasında herhangi bir takdîm-takaddüm (*yâni öncelik-sonralık*) ba ıntısı yoktur. Her ey aynı anda vuku bulmaktadır. Çünkü bir eyin "istîdâdı"nın hâsıl oldu u anda lâhî Ruh (***Rûhull h***) da ona akarak onu somut biçimde mevcûd bir ey olarak izhâr eder. Ama aslında her "istîdâd" Gaybî Tecellî'nin ezeldenberi süregelmesi dolayısıyla zâten ezeldenberi vardır. Ba ında da söylemi oldu umuz gibi her iki türden tecellî arasındaki ba ıntı zamana ba lı olmakla birlikte aynı zamanda zamana ba -

lı olmayan ve hattâ zaman dı ı bir yapıya sâhiptir. Bu son anlamda Gaybî Tecellî ile uhûdî Tecellî Vücûd'un (*Varlı ın*) temel iki unsurundan ba ka bir ey de ildir.

lâhî hikmetin gere i olarak All h herhangi bir mahalli ancak lâhî Nefes denilen lâhî Rûhu kabûl edecek ekilde hazırlar. Bu ise, hazırlanmı olan bu sûrette, ezelden ebede kadar süren tecellî feyzinin kabûlü için istîdâdın hâsıl olması demektir353.

Burada ***istîdâd*** kelimesinin ola anüstü önemli bir anahtar-kavram olarak ortaya çıkıverdi ini görmekteyiz. Artık bir eyin "istîdâdı"nı onun ayn-ı sâbitesi ile aynı oldu unu bilmekteyiz. Bununla birlikte her ikisi arasında gene de kavramsal bir fark bulunmaktadır. A'yân-ı sâbite ontolojik bir hâldir; bu, bilkuvve mevcûd olan bir eyin de i meyen zâtıdır; ve bu anlamda da buna o eyde gizli bulunmakta olan ***Tabîat*** adı verilir. Bu bakımdan bu iki terimin sâhip oldukları kavramsal rol birinden di erine ola anüstü farklıdır. Bu husus, "a'yân-ı sâbi-te" kavramının ayrıntılı bir analizine tahsis edilmi olan, bir sonraki bölümde daha belirginle ecektir.

* * *

353 Fusûs, s. 10/49/8/**I**-109.

8 2) *

:

&3

3

/

Ayn-ı sâbite (ço ulu: *a'yân-ı sâbite*) önemli birkaç vecheye sâhiptir. Bundan dolayı ve a'yân-ı sâbite kavramının aslî yapısını aydınlatabilmek amacıyla, bu kavramı çe itli görü a-

çılarından tahlîl etmek gereklidir. A'yân-ı sâbitenin bu farklı vechelerinin ço unun üzerinde bundan önceki bölümlerde kimi uzun uzadıya, kimi ise kısaca olmak üzere durulmu bulunuyorsa da, bu bölümde bunların hepsini birden fakat daha sistematik bir biçimde ele alıp inceleyece iz354.

(I) A'yân-ı Sâbite'nin "Arada Bulunma" Fıtratı

A'yân-ı sâbite hakkında en iyi bildi imiz ey bunların "arada bulunma" özellikleriyle nitelik kazanan ontolojik fıtratıdır. Kısaca ifâde edilirse a'yân-ı sâbitenin düzeyi, mutlaklı ı bakımından, Hakk ile ehâdet âlemi arasında bir konuma sâhiptir.

Bu özel ontolojik konumlarının bir sonucu olarak a'yân-ı sâbite, hem etkin (*fâil*) ve hem de edilgen (*mef'ul*) olmalsını sa layan, çifte bir fıtrata sâhip bulunmaktadır. Yâni bunlar kendilerinden daha üst düzeye göre edilgen ve kendilerinden daha dü ük düzeyde bulunan nesnelere göre de etkindirler. Bunların edilgenli i bn Arabî'nin a'yân-ı sâbite ile ilgili tasvî-

rinde sık sık kullandı ı *k bil* (kabûl edici, ahz edici; ço ulu: *kavâbil*) kelimesi ile ifâde olunmaktadır. Bunlar lâhî Zât'da bilkuvve mevcûd mümkînâttan ba ka bir ey olmamaları hasebiyle kabûl edici ve edilgen (*pasif*) "kaplar"dır. Bunların fıtratı Zât'ın bizâtihî potansiyel içyapısı tarafından pasif (*edilgen*) bir biçimde belirlenmi tir. Fakat sırf kendileri açısından göz önüne alındıklarında, bunlar kendi kendilerini belirleyici bir fıtrata sâhiptirler ve âlemin mümkün nesneleri üzerinde de belirleyici bir güç icrâ ederler. Bunlar mümkün nesnelerin cevherleri yâni a'yânıdırlar. Ve bütün mümkün

nesnelerin her birisi de, kevnî âlemde, kendi aynının icâbına uygun olarak kuvveden fiile çıkmaktadır.

Daha önceden i âret etmi oldu umuz gibi Hakk, Vücûd'un muazzam iç basıncından ö-

türü mutlaka "teneffüs" etmeli, yâni lâhî Nefes'i dı arı çıkarmalıdır. Hakk'ın kendini izhâr etmek zorunda olması O'nun fıtratının bir parçasıdır. Hakk, bu bakımdan, hareketsiz "Tek"

(*Ahad*) de il kendisini izhâr ve tafsîl etmeye (*ayrı maya*) do al bir e ilimi olan dinamik bir

"Tek"dir. Hakk zâhiren ve eksiz- üphesiz "Tek"dir, ama bâtınen ve bilkuvve Kesret'tir.

Böyle olunca Hakk'ın kendini izhârı ***tecellî***'nin hem birinci ve hem de ikinci merhalele-rinde bâzı sâbit motifler uyarınca vuku bulur. Hakk, ***ilk tecellî*** merhalesinde, kendini rastgele de il aksine belirli bir takım do rultularda tafsîl eder. Bu do rultular (*ya da tecellî kanalları*) 354 Bir önceki bölümde ö renmi oldu umuz vechile a'yân-ı sâbite Hakk'ın ilk tecellîsinin ürünü oldu undan bunların varlık kazanması Gayb Âlemi'nde vuku bulan bir olaydır. Ba ka bir deyimle bu, Ilâhî Bilinç çerçevesinde vuku sulan bir olay olup bu niteli iyle de a'yân-ı sâbite All h'dan ba kasının nüfûz edemeyece i bir Sır'dır.

Bununla beraber, bu olayın insânın aklının eri ebildi i bir takım zâhirî vecheleri de vardır. Bu bölüm a'yân-ı sâbitenin en önemli bâzı zâhirî vecheleri ve bunların fıtratı ile ba lantılı olarak ortaya çıkan çe itli meselelerle ilgilidir.

Hakk'ın iç yapısının gere i olarak daha ezelde tesbit edilmi tir. Kelâm lmi açısından bu tecellî kanalları lâhî simler'dir. Ve a'yân-ı sâbite de lâhî simler'in temel sûretleridir. Bununla beraber bütün bunlar aslında lâhî Bilinç'de vuku buldu undan, a'yân-ı sâbite de Gayb Â-

lemi'nde ezeldenberi mevcûd olan gerçeklerdir (*hak ik*'dir).

Ve Hakk'ın tecellîsinin ikinci merhalesini, yâni Hakk'ın ehâdet Âlemi'ndeki ferdî nesnelerde tecellîsinin eklini kesin olarak belirleyenler de i te bu hakaikdir. Hakk'ın kendini kevnî âlemde izhâr etmesi, burada da rastgele bir biçimde de il fakat ***ilk tecellî*** tarafından üretilmi olan ezelî gerçeklere uygun olarak vuku bulur. Meselâ a'yân-ı sâbite düzeyinde At ve Adam'dan ba ka hiç bir ey bulunmasaydı bizim âlemimizde de yalnızca atlar ve adamlar olur, ba ka da bir ey bulunmazdı.

A'yân-ı sâbite , bu anlamda, çifte vechelidir. Bunlar bir yandan, varlıklarını Hakk'a borç-

lu olmak hasebiyle, temelde O'nun tarafından belirlenmi lerdir. Ama öte yandan da bunlar, kesin bir biçimde, Hakk'ın kendisini kevnî âlemde nasıl izhâr edece ini de belirlemek-tedirler. A'yân-ı sâbitenin belirleyici kuvveti hakkındaki ayrıntılar imdi takdîm edilecektir.

Burada a'yân-ı sâbitenin ara durumda olma fıtratının imdi sözü edilen bu tuhaf özellikte a-

çıkça mü âhede edildi ini kaydetmek yeterlidir.

A'yân-ı sâbitenin "arada bulunma" fitratının âzamî açıklıkla göze çarptı ı ikinci önemli husus da bunların mevcûd olmayan (*ma'dûm*) varlıklarıdır.

Mümkînâtın a'yân-ı sâbitesi nurlu de ildir. Çünkü onlar ma'dûmdur. Ve bunlar her ne kadar sübût ile nitelik kazanmı larsa da vücûddan yana bir nitelikleri yoktur. Çün-kü vücûd ***Nûr***'dur355.

bn Arabî'nin a'yân-ı sâbiteyi mümkînâtın a'yân-ı sâbitesi diye göstermi olması, her ne kadar bizâtihî önemli bir beyân olsa da, bizim üzerinde u anda durmakta oldu umuz konu ile ilgili de ildir356. Burada kaydedilmesi gereken, daha ziyâde, onun a'yân-ı sâbitenin

"ma'dûm" (*nâmevcûd*) oldu u hakkındaki hükmüdür. Buna benzer bir ba ka pasajda ise öy-le demektedir357:

Kendileri için ***adem***'in (*yoklu un*) sâbit oldu u a'yân Vücûd'dan bir koku duymaksı-

zın yokluk içindedir. Bunlar mevcûd e yâdaki (*a'yân-ı sâbitenin somut tecellîleri olan*) sûretlerin çoklu una ra men ebediyyen bu adem hâlinde kalırlar.

bn Arabî, a'yân-ı sâbite söz konusu oldu unda, ***vücûd*** kelimesini "zâhirî varlık" anlamında aldı ı içindir ki a'yân-ı sâbitenin ma'dûm oldu unu beyân etmektedir. Zâhirî varlık açısından alındıklarında a'yân-ı sâbite, sürekli olarak sâbit olmalarına ra men, mevcûd de-ildirler. ***Sübût*** ise zâhirî varlıkdan farklıdır. Sembolik olarak a'yân-ı sâbite "karanlık"tırlar.

Nûr olarak Varlık, yalnızca somut ve zâhir olarak var olan ferdî nesnelere aittir.

bn Arabî'nin a'yân-ı sâbitenin mutlak anlamda ma'dûm (*yok*) oldu unu kastetmedi i â-

ikârdır. Daha önce, a'yân-ı sâbitenin lâhî Bilinç'de sübût etmi sürekli gerçekler oldu unu mü âhede etmi tik. Bunların var

olması da tıpkı kavramların insânın zihninde var olması gibidir. bn Arabî'nin söylemek istedi i, yalnızca, a'yân-ı sâbitenin zaman ve mekân içinde bir varlı ı olmadı ıdır. Bu çok özel anlamda lâhî simler'in de varlı ının olmadı ı söylenmeli-355 Fusûs, s. 114/102/140/**II**-239.

356 Bu husus ileride bu bölümün **(III)** numaralı alt-bölümünde tartı ılacaktır.

357 Fusûs, s. 63/76/74/**II**-10.

dir. " lâhî simler'de çoklu un vücûdu vardır; bu ise ba ıntılardır. Hâlbuki ba lantılar(*ın mâ-*

hiyeti) ademdir. Ve ancak Zât olan ayn vardır"358.

Böylece a'yân-ı sâbiteye ma'dûm (*yok*) gözüyle bakmanın tümüyle do ru ve isâbetli olmadı ını görmü bulunuyoruz. Bunların ne var ne de yok oldu unu ifâde etmek daha isâ-

betlidir. Ve, gerçekten de, bn Arabî bunu Fusûs'un dı ında bir ba ka eserinin çok önemli bir pasajında açıkça ifâde etmektedir359:

Üçüncü360 ey ise ne vücûd (*varlık*) ile, ne yokluk (*adem*) ile, ne ***hâdis*** ve ne de ***kadîm***

olmakla nitelendirilebilir. Ama o ezeldenberi Kadîm ile birlikte olmu tur....

O ne vardır, ne de yoktur ... Ama o, âlemin köküdür (*yâni ontolojik temelidir*) ...

Çünkü bu âlem bu üçüncü eyden hâsıl olmu tur. u hâlde o, âlemin bütün gerçeklerinin aslî gerçe idir. O Akıl'da bulunan

evrensel ve anla ılabilir bir gerçektir. O

Ezel'de ezelî, zaman içinde ise hâdis görünmektedir. E er bu eyin âlem oldu unu söylerseniz de isâbet etmi olursunuz, Hakk ve Kadîm oldu unu söylerseniz de isâbet etmi olursunuz. Bu ey için bütün bu beyânlar do rudur.

Böylece bu, ***hudûs***'u da ***kıdem***'i de kucaklayan en genel Tümel'dir. Bu, kendisini mevcûd nesnelerin kesretiyle tafsîl eder. Ama mevcûd nesnelerin bölünmesiyle bö-

lünmez; anla ılabilir eylerin bölünmeleriyle bölünür. Kısacası ne vardır ne de yoktur.

Bu, âlem de ildir ama bir bakıma âlemdir de. Bir "ba kası"dır ama bir bakıma ba kası da de ildir.

Bundan sonra bn Arabî meseleyi bir de Aristo felsefesi açısından incelemekte ve bu var ya da yok oldu u söylenemeyen bu üçüncü âlemi ***heyûlâ*** ile özde le tirmektedir361: Bir eyin âleme olan nisbeti odunun: kürsü, sandık minber tahtırevân, v.s. gibi odundan yapılmı çe itli e yâya olan nisbetiyle; ya da gümü ün: taslar, sürmelikler, küpeler ve yüzükler gibi gümü den îmâl edilmi e yâya olan nisbetiyle kıyâslanabilir.

Böyle bir kıyas bu (*üçüncü*) eyin fıtratını ve aynını â ikâr kılmaktadır. imdi burada (*odun ile odundan üretilmi ev e yâsı arasındaki, varlı ı*) telkin edilmi olan ba ıntıyı göz önüne al! Ama bunu göz önüne alırken bunun, odundan yazı masası îmâl edildi-inde bunun odunda bir azalma hâsıl etmesinin aksine, üçüncü eyde bir azalmaya sebep oldu u dü üncesine de zihninde yer verme! ... Bil ki odunun kendisi "odun-luk"

denilen nesnenin büründü ü özel bir sûrettir. (*imdi, zihninde bir odun parçası tahayyül edecek yerde*) dikkatini "odun-

luk" diye ifâde edilen, yalnız akılla kavranabilen Tümel (küllî) gerçe e yo unla tır.Böylece "odun-luk" denen nesnenin (*odundan ger-*

çek e yâ îmâl etmenle) azalıp bölünmedi ini de görmü olursun. Tersine "odun-luk"

bütün sandalyelerde ve yazı masalarında, dâimâ ve hiç azalmadan, en ba ta haiz oldu-u kemâl üzere kalmaktadır. Kezâ, "odun-luk" gerçe inin yanında ve onunla birlikte ve hepsi de yazı masasında kendilerine uyan kemâl üzere olmak üzere, meselâ "uzunluk", "dörtkö e-lik", "nice-lik" v.s.... gibi pekçok gerçe in bulunması olgusuna ra men odundan bir yazı masasında "odun-luk" gerçe i birazıcık olsun artmaz. Aynı durum herhangi bir kürsü ya da minber için de böyledir.

358 Fusûs, s. 63/ 76/74/**I**-10.

359 **In â'ü-d Devâir**, Nyberg edisyonu, s. 16-17.

360 Birincisi Hakk, ikincisi âlem ve üçüncüsü de a'yân-ı sâbite'dir.

361 a.g.e., s. 19.

Ve i te bu "üçüncü ey", tamıtamına, herbirine uygun kemâl içindeki bütün bu "ger-

çekler"dir. Buna göre ister ona gerçeklerin gerçe i de, ister *heyûlâ* de, istersen de türlerin türü de! Bu üçüncü eyin kapsadı ı bütün gerçeklere de "aslî gerçekler" ya da "yü-

ce türler" de!

Bu ba lamda özel bir hususa dikkati çekmek gerekir. bn Arabî burada a'yân-ı sâbitenin

"arada-olma" fıtratını yalnızca bunların var ya da yok olmaları yönünden de il, fakat "hâdis"

(*yâni zaman içinde, zamana ba lı olarak zuhur etmi*) ya da "kadîm" (*yâni ezeldenberi mevcûd*) olmaları yönüyle de mü âhade etmektedir. Bu bakımdan bn Arabî'nin, a'yân-ı sâbitenin ezelî olmasına dayanarak, "âlem ezelîdir" tezine de arka çıktı ını beyân etmek yanlı ya da en azından fuzûlî bir basitle tirme olur.

Hakk ile Kevnî Âlem (*ehâdet Âlemi*) arasındaki merhaleyi temsil ettiklerinden dolayı a'yân-ı sâbite bir anlamda "kadîm"dir. Fakat bunlar lâhî Bilinç'in ya da Bilgi'nin muhtevâsı olarak Hakk'a ***muk rîn*** (*ilintili*) olmaları anlamında da ancak ikinci kademeden ya da dolaylı olarak "kadîm"dirler. Bu anlamdaki kıdem ise Hakk'ın kıdeminden aslî olarak farklıdır.

Genel anlamda ve özellikle de bu türlü haller için, arada olma özelli ine sâhip herhangi bir eyin gerçek fıtratını lisan kalıplarıyla uygun bir biçimde ifâde etmek imkânsızdır. nsân bu gibi hallerde, tıpkı bn Arabî'nin yaptı ı gibi, "bu ne kadîm ne hâdistir ama hem kadîm hem de hâdistir" kabilinden tuhaf ifâdelere ba vurma a zorlanmaktadır. E er bu girift ifâdenin tümünden yalnızca "a'yân-ı sâbite kadîmdir" ibâresini çekip alır ve buna dayanarak bn Arabî'nin âlemin kadîm oldu u362 tezini savundu u sonucunu çıkarırsak ona büyük haksızlık etmi oluruz.

bn Arabî Fusûs'un, bu âlemdeki sebep-müsebbib ili kisinin mutlak de i mezli i meselesiyle ilgili bir pasajında, a'yân-ı sâbitenin "kıdem" - "hudûs" konusunu u ekilde tartı -

maktadır363:

Sebeplerin ortadan kaldırılmasına muhakkak ki hiç bir yol yoktur. Çünkü onların böyle olması a'yân-ı sâbitenin gere idir. Ve onlar Varlık'da ancak a'yân-ı sâbitenin öngördü-

ü ekilde zâhir olurlar. Çünkü "All h'ın *kelime*'leri için tebdîl yoktur" (X/64). "All h-

'ın kelimeleri" ise mevcûd varlıkların a'yân-ı sâbitesinden ba ka bir ey de ildir. Böyle olunca da onlara sübûtları açısından "kıdem" ve fakat varlık ve zuhurları açısından

"hudûs" isnad edilir (*yâni bunlara All h'ın Bilgisi'nde sâbit olmu , sübût bulmu olmaları bakımından* ***kadîm****, fakat vücûd kazanıp da ortaya çıkmaları bakımından* ***hâdis***

denir). Nitekim sen: "Bugün bize bir insân ya da bir misâfir geldi" dersin. Hâlbuki onun ziyâreti onun daha önce mevcûd olmamı olmasını gerektirmez.

(II) Tümeller Olarak A'yân-ı Sâbite

Bir önceki kısımda da kaydetmi oldu umuz gibi, bn Arabî'nin dü üncesinde a'yân-ı sâ-

bite, teolojik kapsamda, All h'ın Bilgisi'ndeki "gerçekler", yâni yalnızca lâhî Bilinç'de sü-

rekli ve kadîm olarak mevcûd olan ve ancak akıl yoluyla kavranabilen nesnelerdir. Fakat skolâstik felsefe açısından bunlar Tümeller'in (*Umûr-i Küllîyye'nin ya da kısacası Küllî'lerin*) Tikeller'in (*cüz'îlerin*) üstündeki durumuna benzer durumdadır. lâhî Tecellî'nin kadîm 362 "Ibn Arabî âlemin ezelî oldu u (***kıdem-i âlem***) tezini Me âî filozoflarından daha az kesinlikle savunmu de-ildir" *Prof. Afîfî, Fusûs erhi*, s. 314.

363 Fusûs, s. 263/211/430/**IV**-199 ve 293.

vücûd mülkünde hangi do rultular boyunca kuvveden fiile çıktı ı meselesi ise Tümeller'in Tikeller yoluyla tafsîli meselesinden ba ka bir ey de ildir.

bn Arabî'nin felsefesinin bu vechesinin büyük ölçüde Platon'un (*Eflâtun'un*) felsefesini andırmakta oldu unu kaydetmemiz gerekir. Ne olursa olsun a'yân-ı sâbite bize, *bu özel vecheleri bakımından*, Platon'un ***dea***'larını hatırlatmaktdır.

Fusûs'da bu meselenin skolâstik felsefe açısından geli tirildi i önemli bir pasaj bulunmaktadır364. Bu pasajda bn Arabî lim, Hayat, v.s. ... gibi lâhî Sıfatlar'ın felsefî vechesiyle ilgilenmektedir365. Daha önce söylenenlerin ı ı ında bu "Sıfatlar Teorisi"nin "A'yân-ı Sâbite Teorisi" ile özde oldu u görülecektir.

Her ne kadar Tümeller'in (*Umûr-i Küllîyye*'nin) aynında vücûd yok ise de onlar hiç ku kusuz zihinde (*yâni önce lâhî Bilinç'de ve sonra da be erî zihinde*) mâkul ve mâ-

lûm olarak mevcûddur. Bunlar *bâtın* olarak kalırlar ve gaybî varlık durumunu asla terketmezler.

Bu pasajın K ânî tarafından verilen açıklaması öyledir366:

Tümel nesnelerin yâni Hayat ve lim gibi mutlak olarak maddî olmayan nesnelerin, ancak Akıl'da somut bir varlı ı olur; buna kar ılık bunların dı âlemde mevcûdiyetleri görünmez. Çünkü dı âlemdeki varlık, aslında yalnız Akıl'la kavranabilen madde-dı ı nesnelerin somut ve ferdî artlarla belirginle mesinden ibârettir. Ama (*dı âlemde kuvveden fiile çıkmı bile olsa*) maddî olmayan bir Tümel gene de yalnız Akıl'la kavranabilen bir varlık olarak kalır ve gene de " ***Bâtın***" isminin mazharıdır. Bir Tümel, dı â-

lemde, asla tümelli i ile de il fakat somut bir biçimde belirginle en bir sûret ile var olur. Ve bir Tümel, ancak istîdâdı dolayısıyla, " ***Zâhir***" isminin mazharı olur.

bn Arabî de unları söylemektedir367:

Tümellerin (*Umûr-i Küllîyye'nin*) her bir tikel (*aynî*) varlıkta hükmü ve eseri vardır.

Hattâ bu Tümeller tikel varlıkların a'yân-ı sâbitesin(*in kuvveden fiile çıkmı sûretin*)den ba ka bir ey de ildir. Bu, Tümellerin yalnızca Akıl'la kavranabilir olmak ö-

zelli ine asla son vermez. Bu bakımdan Tümeller Akıl yoluyla kavranabilir olmak yönünden bâtın, tikel varlıklar yönünden zâhirdir. Böyle olunca her bir tikel varlık, tikel olarak vücûd bulması mümkün olmayan Tümeller'e, akıldan çıkartılması müm-kün olmayan ve o tikel varlıkla birlikte idrâk edilmesini engelleyen bir varlıkla dayanmaktadır. Bu varlı ın zamana tâbî olması ya da zaman-dı ı olmasında bir fark yoktur. Zîrâ zamana ba lı olan varlıkların da zaman-dı ı varlıkların da Akıl yoluyla kavranan bu Tümeller ile ba ıntısı hep aynı ba ıntıdır.

Tümeller ile Tikeller arasındaki ba ıntı, bu pasajın telkin etmi olabilece i gibi, tek-yanlı de ildir; bu ba ıntının Tikeller'in Tümeller üzerinde belirleyici bir kuvvet uyguladı ı bir ba ka yanı da vardır. Görmü oldu umuz gibi bir Tümel, meselâ *a, b, c, ç* gibi ferdî tikeller-de zâhir oldu unda ebediyyen hep aynı kalır. Ama bu tikellerin her birinin kendine has bir 364 Fusûs, s.16/51/13/**I**-143.

365 Buradaki sıfatlar yalnızca Hakk ile mahlûkata, kıyas yoluyla, ortak olanlardır. Evvel (*ezelî*) ve Âhir (*ebedî*) gibi sıfatlar, mahlûk âlemde asla gerçekle mediklerinden, do al olarak göz önüne alınmamı tır.

366 K ânî, Fusûs erhi, s. 16.

367 Fusûs, s. 16-17/51-52-14/**I**-143

129

tabîatı bulundu undan Tümel de bunlarda kuvveden fiile çıktı ı zaman *a, b, c* ve *ç* tarafından ister istemez etkilenmi olacaktır. Yâni ba ka bir deyimle Tümel her özel hâlde özel bir boya ile boyanmı olacaktır.

u kadar ki, Tümeller'in kendilerine vermi oldu u eyden dolayı tikel varlıklardan da Tümeller'e bir hüküm (*emir, etki*) rücû' eder. Meselâ " lim"in âlim ve "Hayat"ın da canlı ile olan ba ıntısı gibi. Nasıl ki "Hayat" akılla kavranabilen bir gerçektir. " lim"

de akılla kavranabilen fakat "Hayat"dan farklı bir gerçektir. Nitekim "Hayat" da " -

lim" de biribirlerinden hem farklı ve hem de ayırdedilebilen iki gerçektir. Biz All h hakkında da: "O muhakkak ilim ve hayat sâhibidir" deriz. Böylece All h ***Hayy*** ve ***Â-***

lim'dir. Ve biz bir melek hakkında da ilim ve hayat sâhibi oldu unu söyleriz. O hâlde melek de hayy ve âlimdir. Ve insânın da hayat ve ilim sâhibi oldu unu söyleriz.

(*Bütün bu farklı hâllerde*) " lm"in de gerçe i birdir, "Hayat"ın gerçe i de birdir. Biz Hakk'ın lmi hakkında o ***Kadîm***'dir, insânın ilmi hakkında ise o ***hâdis***'dir deriz. Buna göre akıl yoluyla kavranabilen bu gerçekte izâfet ihdâs eden eye bir bak! Ve akıl ile kavrananların tikel varlıklara nasıl ba landıklarını gör! Hâlbuki ilmin, bu ilmle k im olan kimse üzerindeki etkisi o kimsenin âlim (*ilim sâhibi*) olarak nitelendirilmesi ol-du u gibi ilimle nitelendirilen kimse dahi hâdis olanın hâdis, ve kadîm olanın da ka-dîm oldu una hükmetmek sûretiyle ilim üzerinde hüküm (*etki*) sâhibi olmaktadır368.

Tümeller'in ontolojik statüsü ile ilgili olarak bn Arabî bunların ma'dûm (*yok*) olduklarını ifâde etmekle (*bunları yukarıda "a'yân-ı sâbite" adı altında tartı mı oldu umuzda görmü oldu umuz gibi*) aslında bunların, fıtratları gere i, somut bir vücûda (*yâni tikel bir varlı a*) sâhip olmadıklarını ifâde etmektedir. Ama, artık bildi imiz gibi, bunlar düpedüz de ma'dûm de ildirler; bunların kendilerine özgü, yâni maddî olmayan ve ancak akıl yoluyla idrâk olunabilen, özel bir türden varlıkları vardır.

Bir Tükel, tikel bir nesnede kuvveden fiile çıktı ı zaman bu mahâlle özgü özel bir boya ile boyanmı olur. Ama böyle bir durumda kendisi bizâtihî bir ferdiyet kazanmı olmadı ı i-

çin ferdiyet kazanmı nesnelere has olan temâyüz ve taksim (*farklıla ma ve ayrı ma*) özellikleri ile nitelendirilemez. Bu i'tibârla her ne kadar bir Tikel ile bir ba ka Tikel arasındaki ba-

ıntı, somut ve maddî varlı ın kuvvetli ba ına dayanması bakımından kavî bir ba ıntı ise de bundan çok daha aslî bir ba ıntı olan bir Tümel ile bir Tikel arasındaki ba ıntı, bir "adem"

(*yokluk*) ba ıntısı oldu undan, bundan çok daha gev ek bir ba ıntıdır. Bu, gerçek ve maddî bir ba ıntı de il fakat belirli ve sâbit bir etkisi olan i levsel bir ba ıntıdır.

Bilinmektedir ki Tümeller, her ne kadar akılda mevcûd iseler de, "âlemde kendi ba ı-

na maddî bir ey olmak" (*yâni ayn*) yönünden ma'dûm (*yok*), fakat hüküm yönünden mevcûddurlar. Nitekim âlemde kendi ba ına maddî olarak mevcûd olanların vücû-

duyla kıyâs edildiklerinde onların aleyhine hükm olunur. u hâlde mevcûdun a'yân-ı sâbitesi de hüküm kabûl etmekte

ama tafsîl ve tecezziyi (*bölünme ve parçalanmayı*) kabûl etmemektedir. Çünkü bu haller Tümeller için muhâldir. Zâten Tümeller bu ni-teliklere sâhip her eyde zâtlarıyla zâhirdir. Meselâ " nsânlık" kavramı, özel olan in-sân türünden her bir ahısta (*ahısların çoklu una ra men*) artıp ço almadı da, akıl aracılı ıyla idrâk olunan bir kavram olmaktan geri kalmadı da.

Somut bir varlı a sâhip olanlar (*tikeller*) ile bu kabilden bir varlı a sâhip olmayanlar (*Tümeller*) arasında aslında yokluk (*adem*) ba ıntısından ibâret bir ba ıntı oldu u böy-368 Fusûs, s. 16-17/51-52-/15/**I**-146.

130

lece anla ılınca, varlıkların bâzılarının di er bâzıları ile olan irtibâtı da anla ılmı oldu.

Zîrâ her hâlde, varlıkların arasında bir birle tirici unsur vardır ki o da "âlemde kendi ba ına bir ey olan" (*ayn*) nesnelerin varlı ıdır. Di erlerinde ise böyle bir birle tirici unsur bulunmaz. Ve muhakkak ki bir birle tirici unsurun bulunmaması dahi bunlar arasında bir irtibâta delâlet eder. Birle tirici mevcûd oldu u zaman irtibât, hiç ku kusuz, hem daha kuvvetli ve hem de daha gerçek olur369.

(III) Zorunluluk Ve mkân

Daha önce de görmü oldu umuz gibi bn Arabî a'yân-ı sâbiteyi ***a'yân-ı mümkinât*** yâni mümkün olan eylerin cevherleri (*ya da zâtları*) olarak görmekte ve bununla da mümkün olan eyleri belirleyen de i mez cevherleri kastetmektedir. ***Mümkinât*** (*ya da mümkün olan eyler*) kelimesi ise âlemdeki mevcûd olan somut ve bireysel eylere delâlet etmektedir. Bu somut mevcûdat ya da Tikeller bizâtihî varlı a sâhip bulunmadıkları için, aslî nitelikleri gere i

"mümkün" olmaları hasebiyle, böyle bir isimlendirme isâbetlidir. Di er yandan da bunlar,

"mümkün" olmalarına ra men, belirgin sâbit sûretlerde mevcûd olmaları sebebiyle daha zi-yâde "zorunludurlar" (*vâcib*). Bu görü açısından ise temelde mümkün olanların a'yân- sâbite oldu u anla ılmaktadır. Çünkü a'yân-ı sâbite, yukarıda da açıkça gösterilmi oldu u gibi, kendi ba ına herhangi bir ferdiyet kazanmaksızın yalnızca akıl aracılı ıyla idrâk edilebilir kalmaktadır.

bn Arabî "akıllarının zayıflı ı dolayısıyla" *imkân* kategorisini reddedip "bizâtihî zorunluluk (*vücûb-i biz-zât*) ve "ba kasından ötürü zorunluluk" (*vücûb-i bi-l gayr*) diye yalnızca iki kategorinin mevcûd oldu unu savunan bâzı dü ünürler oldu unu söylemektedir. bn Arabî bununla beraber, konunun gerçe ini bilenlerin "imkân" kategorisini de kabûl ettiklerini ve

"imkân"ın, her ne kadar bir tür "ba kasından ötürü zorunluluk" ise de, kendisini üçüncü bir ontolojik kategori kılan garip bir özelli e sâhip oldu unu bilmekte olduklarını da eklemekte-dir370.

Üstâdın dü üncesini erh eden K ânî ise "mümkün" kavramını u türlü tahlil etmekte-dir371. Bir eyin gerçe inin vücûd ile olan ba ıntısına göre bütün varlıklar: 1) gerçe i bizâtihî var olmayı gerektiren eyler, ve 2) gerçe i bizâtihî var olmayı gerektirmeyen eyler diye iki büyük kategoriye bölünebilirler.

Birinci kategori "bizâtihî zorunluluk" ya da Zorunlu Varlık kategorisidir. kincisine gelince o da iki kategoriye bölünmektedir: 1) fıtratları ademi (*yoklu u*) gerektirenler, ve 2) fıtratları bizâtihî ne varlı ı ne de yoklu u gerektirenler. Bu kategorilerin ilki "imkânsız"ın kategorisidir; ikincisi ise "imkân"ın kategorisidir. K ânî ayrıca diyor ki: Buna göre

"imkân", zâhiren mevcûd olmadan önceki hâldir; ve aynı zamanda da Akıl dü-

zeyine ait olan bir ontolojik hâldir (*hazret*'tir). Meselâ "kara"yı göz önüne alalım. Bu, yalnızca, Akıl düzeyinde olup ne var olmayı ne de ma'dûm olmayı gerektirir. Fakat dı âlemde ise ona ya bir sebebin varlı ından ya da sebep yoklu undan ba ka bir ey e lik edemez.. Bu ikisi arasında ise üçüncü bir hâl yoktur.

369 Fusûs, s.17-18/52-53-/**I**-147.

370 Fusûs, s. 43/67/49/**I**-242 ilâ 244.

371 K ânî, Fusûs erhi, s. 43.

131

Sebebin eksiksiz olarak mevcûd olması hâlinde "mümkün" eyin varlı ı da "zorunlu" olur. Aksi takdirde ise sebebin yoklu undan ötürü bu sefer o eyin ademi de zorunlu olur. (*Birinci hâlde, bu ey "ba kasından ötürü zorunlu"dur, ama ikinci hâlde*) "ba -

kasından ötürü imkânsız"dır.

Böylece gerçek varlık hâlinde "mümkün"ün bir "ba kasından ötürü zorunlu" oldu unu görmü olmaktayız. Fakat bizâtihî, yâni kendi bilfiil varlık hâlinin dı ında, o hâlâ "bi-zâtihî mümkün"dür.

K ânî'nin "mümkün" hakkında: "bir eyin zâhiren var olmasından önce bizzât bulundu u ontolojik bir hâl" olarak verdi i tanım, aynı zamanda: zâhirî varlı a bula madan önce, bizâtihî "Akıl'da mevcûd" yâni saf bir mâkul olmasından ötürü, bir Tümel'in aslî ve bizâtihî olarak bir "mümkün" oldu unun da açık bir belgesidir. K ânî'nin açıklaması, bir tikel

sûretinde zâhirî varlık kazanarak tafsîl olan bir Tümel'in iki vechesi bulundu unu gözler önüne sermektedir. Bir Tümel, zâtı bakımından, zâhirî varlıkta bile gene de bir "mümkün"dür, ama hâlen zâhiren mevcûd olması bakımından da " ba kasından ötürü olmakta ve bu i'tibârla da

"ontik (*vücûdî*) zorunluluk" diyebilece imiz bir özelli e sâhip bulunmaktadır. te bu, zamana ba lı olması hasebiyle, ***hâdis*** ya da ***muhdes*** dedi imiz her eyin gerçek fıtratıdır372. Ve ontolojik dönü üme sebep olan, yâni "aslen mümkün olan"ı "zâhiren mevcûdlar"ın alanına çıkaran ve onu "ârızî olarak zorunlu"ya dönü türen de, "aslen zorunlu" (*vücûb-i has*) olandan yâni Hakk'dan ba kası olamaz.

Ve hiç üphesiz hâdis olanın meydana geli i ve kendisini var edene muhtaç olması onun kendisinde zâten mevcûd olan "imkân"dan ötürüdür. Çünkü onun varlı a sâhip olması (*zorunlu de il fakat*) ba kasından ötürüdür. Böyle olunca o, kendisini var edene ***iftikar*** (*ihtiyaç*) ba ı ile ba lıdır.

Ve onun dayandı ının da (*yâni kendisini var edenin, yaratanın da*) kendi zâtında zorunlu olması ve kendi nefsiyle de kendi varlı ında her eyden *Ganiyy* ve hiç bir eye ihtiyacı olmaması gereklidir. O, bu hâdis varlı a kendi zâtıyla varlık veren ***Zât***'tır.

Bundan dolayıdır ki bu hâdis varlık (*aslî olarak*) O'na ba lıdır.

Ve O, onun varlı ını kendi Zât'ı için gerekli gördü ü zaman o hâdis varlık da bundan ötürü zorunlu oldu. Hâdis, onu kendi Zât'ı için kendisinden izhâr edene ba lı oldu-undan, isim ve sıfattan ona nisbet edilen her eyin de kendisine varlık verenin (*yâni Hakk'ın*) sûreti üzerine olması gerekli oldu. Ancak "bizâtihî zorunluluk" (*vücûb-i zâtî*) bunun dı ındadır;

çünkü bu, hâdis olan bir ey için geçerli de ildir. Her ne kadar hâdisin varlı ı da zorunlu ise de onun bu zorunlulu u ba kasından ötürü (*vücûb-i bi-l gayr*) bir zorunluluktur373.

(IV) A'yân-ı Sâbite'nin Mutlak Kudreti

A'yân-ı sâbite'nin sübûtu ezelde tesbit edilmi olmalarından ve mutlak sûrette tâdil edi-lememelerinden ötürüdür. "All h'ın kelimeleri için ***tebdîl*** yoktur" (X/64). A'yân-ı sâbite'nin bu mutlak "tebdîl kabûl etmezli i" bir anlamda Hakk'ın faaliyetini de kısıtlamaktadır. Böyle 372 Dilbilgisi yönünden etken (*aktif*) bir form olan ***hâdis,*** bir eyi, "zaman içinde varlı a kavu makta olan" olarak temsil etmekte; buna kar ılık edilgen (*pasif*) bir form olan ***muhdes*** ise "zaman içinde varlı a kavu mu bulunan"

bir eyi temsil etmektedir.

373 Fusûs, s.18/53.

bir ifâde, ilk bakı ta, küfür gibi görünse de gerçekte böyle de ildir. Zîrâ, kelâm ilmi açısından ifâde edilecek olursa, bunlara "tebdîl kabûl etmezli i" bah eden All h'ın Takdîri'dir, ve bn Arabî'ye özgü terminoloji çerçevesi içinde bunlar zâten Hakk'ın (*Kendi içindeki*) bâtınî taayyünleridir.

lâhî Takdîr'in, a'yân-ı sâbite merhalesinde, tebdîl kabul etmez bir ekilde tesbit etmi ol-du unu de i tirmesi söz konusu olamaz. Hattâ All h'ın böyle bir eyi isteyebilece i bile dü-

ünülemez. Kur'ân'ın kâfirlerle ilgili: "E er All h dileseydi hepinizi do ru yola iletirdi (*Ve lev âe lehedâküm ecmaıyn*)" (XVI/9) meâlindeki âyeti All h'ın vuku bulanın aksini de, yâni a'yân-ı sâbite düzeyinde taayyün etmi olanın aksini de,

dileyebilmesinin mümkün oldu unu îmâ eder gibidir. Bununla beraber bu, bn Arabî'ye göre çok basit bir yanlı anlamadır. Bu âyetteki "e er" anlamına gelen *lev* kelimesi hâlihâzırda vuku bulması mümkün olmayan bir eyin farz edilmesinin ifâdesi için kullanılan bir dilbilgisi aracıdır. Bune göre bu âyet, daha çok, kâfirlerin hepsinin do ru yola iletilmesi hakkında All h'ın dile inin mutlak imkânsızlı-

ını îmâ etmektedir374.

Bir önceki alt-bölümde a'yân-ı sâbite'nin "mümkînât" oldu unu tesbit ettik. Ama a'yân-ı sâbite'nin tebdîl kabûl etmez sâbitli i hakkında henüz görmü olduklarımızın ı ı ı altında bunların "imkân"larının çok özel bir içeri i oldu unu da kabûl etmeliyiz. Mantık açısından

"mümkün" olan bir ey ya *a* gibi bir ey ya da bunun zıddı olan *a-de il* (ya da *a-nın gayrı*) olmak istîdâdına sâhiptir. Meselâ bunu Kur'ân'la ilgili bir örnek aracılı ıyla ortaya koymak istersek bir "mümkün" olarak bir insân ya bir "mü'min" ya da bir "kâfir" olmak istîdâdına, yâni bilfiil ister All h'ın "hidâyetini" kabûl etmek, isterse "do ru yoldan sapmak" istîdâdına sâhiptir. Ama aslında, söz konusu eyin *a* eklinde mi *a-nın gayrı* eklinde mi kuvveden fiile çıkaca ı daha ba ından belirlenmi tir. E er o, *a* eklinde vuku bulacak ekilde belirlenmi bulunuyorsa All h bile onu yolundan çevirip de *a-nın gayrı* eklinde kuvveden fiile çıkart-maz.

Akıl yürütme düzeyinde bir "mümkün", bizâtihî, eyi de onun kar ıtını da kabûl edebilen bir konumdadır. Ama mantık açısından mümkün olan eylerden biri olarak kuvveden fiile çıktı ı zaman, biz de, daha a'yân-ı sâbite durumundayken "mümkün" hakkındaki takdîrin i te *bu* olmu oldu unu bilmi oluruz...

Hâlbuki (*yukarıda zikredilmi olan Kur'ân âyetindeki kâfirler misâlinde oldu u gibi â ikârdır ki*) Hakk bunu dilemedi; onların tümüne hidâyet etmedi, ve etmez de. "E er dilerse" sözü de böyledir. Hiç diler mi? Bu olacak ey de ildir. Zîrâ Hakk'ın dile i (*ezelde belirlenmi olana uygun olarak*) gâyesine yöneliktir. Bunun sebebi ise O'nun -

râde'sinin O'nun Bilgi'sine, O'nun Bilgi'sinin de "ma'lûm"a (*bilinen'e*) tâbi' olmasıdır. Hâlbuki bilinen sensin ve senin (*a'yân-ı sâbitenle ezelde belirlenmi olan*) ahvâ-

lindir. Bu bakımdan bilinene tesir eden Bilgi de ildir. Belki, bilinen bilene (*âlim'e)* tesir eder. Buna göre, bilinen de aynında sâbit olanı Hakk'a izâfe etmi olur375.

Hakk her ferdî nesneyi ezelî cevheri (*yâni ayn-ı sâbitesi*) itibâriyle bilir ve râde'sini de bu Bilgi'yi temel alarak izhâr eder. Ama daha önceden de bildi imiz üzere, Hakk'ın bir nesne hakkında râde'sini faal kılması O'nun ona vücûd (*varlık*) vermesiyle aynı eydir. Bu i'tibârla ve mâdem ki Hakk'ın varlık vermesi O'nun her bir eyin ayn-ı sâbitesi hakkındaki Bilgi'sine ba lı olarak bu tarzda vâki olmaktadır, o zaman Hakk'ın her bir eye her bir hâl için di erinden farklı olan özel bir biçimde varlık verdi ini söylememiz gerekir.

374 Fusûs, s, 18/53.

375 Fusûs, s. 75-76/82/91-92/**II**-6 ve 65.

133

Fakat meselenin bir ba ka vechesi daha vardır. Varlık oldu u sürece, Hakk'ın e yâya lûtfetti i varlık dâima bir ve aynıdır. Varlık *olarak* varlı ın birinden ötekine de i mesi mu-hâldir. Hakk bütün e yâya bir ve aynı varlı ı verir, ama ferdî "kaplar"ın her biri kendi has tabîatına uygun olarak bu varlı ı farklı biçimlerde kabûl eder ve farklı biçimlerde izhâr

ederler. bn Arabî meselenin bu vechesini öyle tasvîr etmektdir: Aslında Hakk varlık vermekten ba ka bir ey yapmamaktadır; varlı ı tek tek belirleyip sınırlandıran, ona özel bir boya atfeden, gene kendi aynının gere ine uygun olarak, insândır.

"Bizim hiç birimiz yoktur ki onun bilinen bir mak mı olmasın" (XXXVII/ 164). Bu belli mak m senin (*Hakk'ın Bilgisi'ndeki a'yân-ı sâbitenle*) sâbit oldu un zaman onunla oldu un, ve (*varlık kazandı ında da*) onunla zâhir oldu un eydir. Bu, senin varlı ın sâbit olunca böyledir. Ama vücûdun sana de il de ancak Hakk'a ait bulundu u sâbit olunca o mak m da artık senin olamaz. Ama sen vücûdun sana de il de Hakk'a ait oldu unu söylesen de hiç ku kusuz gene de Hakk'dan gelen vücûd üzerinde belirleyici bir gücün (*hükmün*) mevcûddur.

E er böyle olmayıp da senin varlı ın sâbit olacak olursa o hâlde hüküm hiç ku kusuz gene senindir. Ve e er hâkim Hakk olacak olursa, bu takdirde de Hakk'ın sana vücûd vermesinden ba ka yol yoktur. Buna göre de senin üzerine olan hüküm senin için sâbit olur. u hâlde sen de ancak nefsin için hamdet ya da onu kına. Geriye ise Hakk için, sana vücûd vermi olmasının hamdı kalır. Zîrâ bu ona aittir, sana de il376.

Bu dü ünce tarzı slâm dü üncesi çerçevesi içinde bir takım çetin meselelerin zuhûruna yol açacak niteliktedir. Bunlardan en kayda de eri bunun ahlâkî de erler alanında hâsıl etti i yansımadır.

bn Arabî'ye göre bütün insânlar, kendi a'yân-ı sâbiteleri onları ezelde bu türlü belirlemi oldu u için, oldukları gibidirler. ster iyi ister kötü, ister mü'min ister kâfir olsun Dünyâ'da hiç kimse Hakk'ın irâdesine kar ı de ildir. All h'ın Resûlü'ne itaat etmeyip de onunla nizâya dü en birinin örne

ini göz önüne alan bn Arabî u delilleri takdîm etmektedir377:

...Kendisiyle nizâya dü en kimse, daha varlık âleminde zuhûra gelmeden önce ayn-ı sâbitesiyle sübût buldu u kendi hakîkatından sapmı de ildir. Böyle olunca da, varlık âleminde de ancak, onun için yokluk âleminde takdîr edilmi olan ey ortaya çıktı.

Binâenaleyh o (*All h'ın Resûlü ile nizâ ederken*) ne (*kendi*) hakîkatını tecâvüz etti ve ne de yolundan saptı. imdi bunun nizâ diye isimlendirilmesi halkın gözlerini örten bir perdenin sebep oldu u ârızî bir eydir. Nitekim onlar hakkında Hakk Teâlâ: "Ve-lâkin insânların ço u bilmezler" (VII/187) ve "...Velâkin insânların ço u bilmezler.

Onlar Dünyâ hayatının görünen yüzünü (*zâhirini*) bilirler378 ve onlar i in âhiretinden gâfildirler" (XXX/6-7) buyurmu tur. Buradaki gâfil deyimi *maklûb* yâni alt-üst edilmi (*mâ'nâsı ba ka bir kalıba sokulmu olan*) bir kelimedir. Zîrâ gâfil tâbiri bu kimselerin: "Bizim kalblerimiz gılâf (*perde,kılıf, muhafaza*) içindedir" (II/88) sözlerin-dendir. O *gılâf* ise i i gerçek mâhiyetine uygun olarak idrâk edilmesine engel olan bir perdedir.

376 Fusûs, s. 76-77/83/92-93/**II**-66 ilâ 69.

377 Fusûs, s. 157-158/128/205-206/**III**-60 ve 61.

378 Nuri Gencosman'ın Fusûs ül-Hikem çevirisinin M.E.B.nca ikinci basımında ***sehven*** " *bilmezler*" diye ba-sılmı tır.

"Nizâ çıkaran" hakkındaki münâka a âlemdeki her olay için geçerlidir. Be erin bakı a-

çısından ister iyi ister kötü olsun her ey ezelde kesin ve de i mez bir tarzda belirlenmi olana uygundur. Bu anlamda, her ey lâhî Takdîr'in kendisine çizmi oldu u yönde yol alır ve onu bu yolundan saptıracak hiç bir ey yoktur.

E er iyi ile kötü (yâni *hayr ile er*) arasındaki fark yalnızca arızî bir mesele ise ve her ey kendi ayn-ı sâbitesinin belirledi i gibi vuku bulmakta ise, slâm'ın âmentüsünün en temel bahislerinden biri olan, "iyi için ödül, kötü için de cezâ doktrini"nin zorunlu olarak bundan a ır bir biçimde yara alması gerekir. A a ıda bn Arabî'nin "ödüllendirme ve cezâlandırma"

(*sevâb ve ik b*) meselesi hakkında ileri sürdü ü kendine özgü yorumu takdîm ediyoruz379.

Dinî açıdan iyi ile kötü arasındaki farkın ortaya çıkması, ancak, insânların dinî bir ce-maate ba lı olarak bir içtimaî hayat ya adıkları düzeyde ortaya çıkan bir olaydır. Bu düzeyde, ahlâkî açıdan kendisine sorumlu gözüyle bakılan ki iyi de eriat: ***mükellef***, yâni "kendisine sorumluluklar ***yüklenmi*** ki i" diye isimlendirmektedir.

Bu durumda bir ***mükellef*** ya eriat'ın emirlerine "boyun e er" ya da onlara "itaatsizlik ederek" eriat'a ba kaldırmı olur. Birinci hâldeki insâna ***mutî'*** yâni All h'a itaatkâr denir.

Ama bn Arabî'nin görü açısına göre önemli olan husus udur ki, ikinci hâl söz konusu ol-du unda da, insân birinci hâldekinden hiç de daha az itaatkâr de ildir. Zîrâ ikinci hâl söz konusu oldu unda da insân, sâdece, lâhî râde'nin do rudan do ruya bir tezâhürü olan aynının de i mez hükümlerine uygun olarak hareket etmektedir.

Bir kimsenin All h'ın emirlerine itaatsizlik etmesi hâlinde, hiç ku kusuz, All h'ın o kimseyi affetmesinden ya da cezâlandırmasından ba ka bir yol mevcûd de ildir. Ama i in

dikkate de er yanı udur ki All h da o kimseye "boyun e mekte" ve onun fiilinin emirlerine uygun olarak hareket etmektedir. Bâlî Efendi'nin i âret etti i vechile, burada her iki tarafta da (*min at-tarafeyn*) boyun e me (*inkıyâd*) söz konusudur. Bu ise bn Arabî'ye göre ***slâm***

(*inkıyâd,teslîmiyet*) anlamında oldu u kadar ***cezâ*** (*lâyı ının kar ılı ını verme*) anlamında da dinin delâlet etti i eydir.

bn Arabî'ye göre din gerçekten de "lâyı ının kar ılı ını vermek"dir. Bir kimse All h'a

"itaat" edecek olursa O bu kimseye "kendisinin ho una gidecek bir eyle" kar ılı ını verir.

Bir kimse All h'ın emirlerine "itaatsizlik"eder de ba kaldırırsa o zaman da All h ona "kendisinin ho una gitmeyen bir eyle" kar ılı ını verir. Ho a giden bir eyle kar ılık verme e

"ödül", ho a gitmeyen ya da zahmet veren bir eyle kar ılık verme e de "cezâ" denir. Sübjektif olarak, "ödül" ile "cezâ" arasında hiç ku kusuz aslî bir fark bulunmaktadır, ve bu fark da "ödül"e ya da "cezâ"ya mazhar olan kimse tarafından pek edîd bir ekilde algılanır. Bununla beraber, meseleye objektif bir bakı açısıyla yakla ıldı ında, bu her ikisi arasında aslî hiç bir fark yoktur. Çünkü her iki hâlde de Hakk, a'yân-ı sâbitenin îcâblarına "uygun" olarak davranmaktan ba ka bir ey yapmamaktadır. Belirli bir ayn hiç ku kusuz bir kimsede belirli bir davranı ı gerektirmekte ve bu davranı da, Hakk katında, "ödül"ü ya da "cezâ"yı îcâb et-tirmektedir.

Buna göre e er bir kimse bir sevâb i lerse (*ve bunun sonucu olarak bir ödüle mazhar olursa*) bunu kendisine izâfe eden gene kendisidir. E er bir günah i lerse (*ve bunun sonucu olarak da bir cezâya mazhar olursa*) bunu kendisine veren de kendisinden ba kası de ildir. Yâni kendisine ***Mün'im*** olan

da (*nîmetlendiren de*) odur, kendisinin 379 Fusûs, s.104-105/95-96/128-129/**II-**190.

135

Muazzib'i de (*cezâlandırıcısı da*) gene kendisidir. Böylece o ö erse kendisini ö sün, söverse de kendi nefsine sövsün! All h'ın insân hakkındaki bilgisinde "...kesin delil (*hüccet-i bâli a*) ancak All h'ındır" (VI/149), çünkü bilgi (*ilim*) bilinene (*ma'lûma*) tâbîdir.

(*Bununla beraber yukarıdaki gözlem, meselenin yeterince künhüne inmemektedir*).

Bu türden meselelerin daha da derin bir idrâki de öyledir. Bütün "mümkînât"ın kökü adem'dedir. (*Bunların "varlı ı" gözüyle bakılan ise aslında*) mümkînâtın a'yân-ı sâbitelerine özgü çe itli varlık sûretlerinde kendini izhâr eden Hakk'ın varlı ından ba ka bir ey de ildir. Ve bu sana gerçekte kimin ızdırab çekti ini idrâk ettirir. (*Yâni bu demektir ki sevâbdan dolayı ho nud olan ya da cezâdan dolayı ızdırab çeken insân de il fakat insânın, aslında Hakk'ın bizzât bir hâlinden ba ka bir ey olmayan, a'yân-ı sâbitesine uygun olarak kendini özel bir sûrette izhâr eden Hak'dır*). Böylece insânın her bir hâlinin ya da fiilinin sonucunun gerçekten de ne oldu unu anlamı oldun. (*Yâni insânın her bir fiilinin sonucu olan sevâbı ya da günahı ya da ödülü veyâ cezâsı aslında bu fiil tarafından belirlenmi olan özel sûret altında Hakk'ın bir tecellîsidir*). Aslına bakılacak olursa (bir fiilin) herhangi bir sonucu, etimolojik olarak "izleyen ya da hâsıl olan" (*'akaba*) anlamında anla ılması gereken, ***ik b***'dır. Bu anlamda ik b hem iyi hem de kötü sonucu içermektedir ama Arapça'nın mûtad kullanılı ında ik b ile yalnızca (*"cezâ" anlamındaki*) kötü sonuç anla ılmakta, iyi sonuca ise ***sevâb***

denilmektedir380.

E er "iyi" ile "kötü"nün, "ödül" ile "cezâ"nın gerçek anlamları biraz önce gördüklerimiz gibi ise o zaman, All h'ın insânlara, görevinin genellikle hayrlı i lerde bulunmaya ve erden kaçınmaya dâvet etmek ve herkesin mutlulu u için gayret sarfetmek oldu u ö retilen "elçiler" göndermesinin anlamı nedir? bn Arabî'nin teorisinin bu çok özel muhtevâsı göz önünde tutuldu unda, "elçi" (*Resûl*) kavramının da imdiye kadar kabûl edilmi olandan çok farklı olması beklenmelidir.

Elçileri ve "onların vârisleri" olan gerçek hakîm ki ileri tabîblerle mukayese ederek bn Arabî risâlet hakkındaki fikrini öyle açıklamaktadır381:

Ma'lûm olsun ki bir tabîb hakkında "o tabîata hizmet eder" (*hâdim at-tabîat*) denildi i gibi Resûller ve onların vârisleri için dahi, genel anlamda, " lâhî Emr'e hizmet ederler" denir. (*Bilindi i gibi genellikle, Resûllerin, nefislerin sa lı ını korumakla ve nefisler bir maraza yakalandıklarında da onları normal sa lıklı hâllerine rücû' ettir-mekle görevli olan, nefislerin tabîbleri olduklarından söz edilir*).

Hâlbuki Resûller, aslında, mümkînâtın ahvâline hizmet ederler (*yâni onların gerçek görevi "hizmet etmek"dir; ve onlar, a'yân-ı sâbite hâlindeyken mümkînâtın cevherleri neyi gerektiriyorsa tamıtamına onun zuhûruna gayret ederler*). Ama onların bu hiz-meti de bizâtihî kendi a'yân-ı sâbitelerinin gere i olarak onların kendi ahvâllerinin bir parçasıdır. Bunun ne kadar acâyib bir ey oldu unu görebiliyor musun?

380 Toshihiko Izutsu, kitabının 1966 baskısında da 1984 baskısında da, bu pasaj için hiçbir dipnotu vermemi tir.

Pasajda parantez içindeki kendine ait açıklamalar hâriç olmak üzere pasajın K ânî'den alınmı olması kuvvetle muhtemeldir. (*Çevirenin notu*)

381 Fusûs, s. 107-108/97-98/130-131/**II**-197 ve 198. Bu pasajın tercümesinde Izutsu'nun bir hatâsı vardır. " *Ve tabîb Tabîat'a ancak hasta bedeni ıslah etmedi i zaman hizmet etmi olur...* " Izutsu'da: " *He is only a servant of Nature in the sense that he brings the body of his patient back to health...* " eklindedir. Bu konuda Nuri Gencosman'ın, Ahmed Avni Konuk'un ve Hans Kofler'in (***Das Buch der Siegelringsteine der Weisheitssprüche***, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz/1970, s. 48) tercümeleri birbirleriyle mutabakat hâlindedir.

136

Bununla beraber burada kayda de er bir husus vardır. Neye hizmet ederse etsin (*yâni ister Tabîat'ın isterse mümkînâtın varlık âleminde zuhur eden ahvâlinin hizmetkârı olsun*) burada istenilen hizmet ehli hizmet etti i nesnenin (*bu hasta bir kimse de olabilir, ya da bir varlık hâli olabilir*) a'-yân-ı sâbitesine ya hâl ya da söz aracılı ıyla vâ-

kıf olan kimsedir (*tıpkı bir tabîbin hastasının cismânî durumunu mü âhede ederek ya da hastaya bir takım sorular sorarak tedâvî etmesi gibi*).

Buna göre tabîb hakkında ancak, hastanın hâli buna müsaitse, Tabîat'a hizmet ediyor (*hâdim-i tabîat*) demek do ru olur. Zîrâ Tabîat hastanın bünyesinde öyle özel bir mizâc verir ki ona bu sebebden ötürü hasta denir. E er tabîb bu durumda Tabîat'a (*müsbet olarak*) hizmet ediyor olsa idi (*Tabîat'ın hastaya vermi oldu u mizâca uygun olarak*) onun hastalı ının derecesinin daha da artması gerekirdi. Fakat (*tabîb hastanın*) sa lı ı(*nı*) diledi i için buna engel olur. Hâlbuki, bu mizâca kar ıt bir mizâc üretmek sûretiyle elde edilen sa lık dahi Tabîat'tandır.

Bu i'tibârla tabîbin genel anlamıyla Tabîat'ın hizmetkârı olmadı ı anla ılmaktadır (*yâ-*

ni tabîb bütün ahvâl ve eraitte sürekli olarak Tabîat'a hizmet ediyor de ildir). Ve tabîb Tabîat'a ancak hasta bedeni ıslah etmedi i zaman hizmet etmi olur ve onun mi-zâcını da gene Tabîat aracılı ıyla de i tirir. Böyle olunca da tabîb Tabîat'a umûmî yönden de il husûsî yönden hizmet etmi olur.

Tabîb her ahvâl ve erâitte Tabîat'a hizmet ve ıslah etmek zorunda de ildir. Meselâ Ta-bîat e er ishâl gibi sa lıksız bir hâl üretmi ise tabîb Tabîat'ın bu faaliyetini kısmaya ve sa -

lıklı bir durumun ihdâsına gayret etmek zorundadır. Ama bu türlü üretilmi olan sa lıklı durum da Tabîat'ın parçası oldu undan o, bunun ihdâsına sebebiyet verirken de, gene aynı Ta-bîat'a hizmet etmi olur. Bu misâl ise nefislere tabîb olan Resûlün görevinin mâhiyetini de aydınlatmaktadır.

u hâlde tabîb (*faydalı faaliyetini desteklemek bakımından*) Tabîat'a hem hizmet eder hem (*tahrîb edici vechesine*) hizmet etmez. Buna benzer ekilde Resûller ve onların vârisleri de Hakk'a hem hizmet ederler, hem etmezler (*yâni onlar lâhî Emr'e onun bütün vecheleri yönüyle de il yalnızca faydaya taallûk eden yönüyle hizmet ederler*).

Bu ise Resûlün lâhî râde'nin de il, yalnızca lâhî Emr'in bir hizmetkârı oldu unu göstermektedir. lâhî Emir lâhî râde ile zorunlu bir biçimde çakı maz. Aksine her ikisi arasın-da sık sık fark zuhur eder. râde'nin mutlak ve irâde olunanın da muhakkak vuku bulaca ı bir mâhiyeti olmasına kar ılık Emir itaat edilip edilmeyece ine bakılmaksızın, yâni em-redilenin vuku bulup bulmayaca ı göz önünde tutulmaksızın, verilir. Emir ile râde arasında fark bulundu u zaman Resûl râde'ye de il Emr'e hizmet eder. E er râde'ye hizmet etseydi Resûlün, erri engelleyecek yerde, errin faillerini desteklemesi ve

onlara kötü fiillerde bu-lunmamayı tavsiye etmemesi gerekecekti. Fakat hâlen vuku buldu u gibi e er " err"in vukuu lâhî râde'ye ba lı ise Resûlün ona kar ı onu yeren fiili de lâhî râde'nin eseridir.

Bundan ba ka, yukarıda da görmü oldu umuz gibi, bir eyin u ya da bu ekilde vuku bulması hakkındaki lâhî râde bu eyin gerçekten de vuku bulması hakkındaki lâhî Bilgi'ye ba lıdır ve o eyin bizzât a'yân-ı sâbitesinin aslî mâhiyeti ile tayyün etmi tir. Ve bu gözle-min ı ı ı altında da Resûllerin ö üt verme faaliyetinin müsbet etkinli i sanki kayboluyor gibidir. Zîrâ a'yân-ı sâbite tarafından belirlenmi olanı de i tirme e kimsenin gücü yetmez.

Bu konuda bn Arabî unu demektedir: nasıl ki bir tabîb, Tabîat'ın tahribkâr faaliyetini dur-durmak ve marazî durumu sa lıklı duruma geri döndürmek için gayret ederken, Tabîat'a ***do-***

laylı olarak hizmet ediyorsa i te bir Resûl dahi er faillerinin erlerini men etme e onların Âhiret'te selâmet ve saadete nâil olmalarına yardım etme e gayret ederken de lâhî Emr'e hizmet eder.

Hiç ku kusuz, tabîbin gayretinin bâzı müsbet tesirleri vardır. Ama Resûlün engel olmaya çalı tı ı " er" e er ona âlet olan kimsenin a'yân-ı sâbitesine sökülüp atılamıyacak bir biçimde rabtedilmi bulunuyorsa acaba Resûlün gayretinin bu takdirde herhangi bir faydası olur mu?

Bu görü açısından bakıldı ında, bir "mu'cize"nin te'siri de sa duyunun mu'cizeyi algı-

layı ından çok daha az etkin bir ekilde görünmektedir. Çünkü bir Resûl ne kadar mu'cize gösterirse göstersin a'yân-

ı sâbite tarafından belirlenmi olan asla bozulamaz. Resûller, mu'cize göstermelerini mümkün kılan ve adına ***himmet*** 382 denilen özel bir mânevî güce sâ-

hiptirler. Ama Resûller bu do a-üstü hasleti ister izhâr etsinler ister etmesinler, sonuç gene de aynı olacaktır; çünkü olayın inki âfı a'yân-ı sâbitenin belirledi i yoldan asla sapmayacak-tır.

Resûl muhakkak bilir ki (*îmansız*) bir toplulu un önünde mu'cize gösterecek olursa bunlardan bir bölümü buna inanıp kendisine îman eder; fakat di er bir bölümü de zu-

lümlerinden, kibirlerinden ve hasetlerinden dolayı bunu bile bile inkâr eder. Hattâ bir bölümü de bu mu'cizeyi sihirden ya da büyüden sayar. Bütün Resûller bunun farkında olup ancak All h'ın kalbini îman nûruyla aydınlatmı oldu u kimsenin mü'min olaca-

ını ve (*bir mu'cizeye*) îman nûruyla bakmayan kimseye ise mu'cizenin bir fayda ver-meyece ini bilirler. Bundan dolayıdır ki, te'siri mu'cizeye âhid olanların gözlerinde ve kalblerinde umûmî olmadı ı için, Resûl de mu'cize göstermek husûsundaki ***him-***

met'ini azaltır.

Nitekim All h peygamberler arasında en üstün kemâle, en yüce bilgiye, hâl cihetinden de en büyük sıdka sâhib Olan"ın (*yâni Hazret-i Muhammed'in*) hakkında: "...

Sen sevdi in kimseye hidâyet edemezsin, fakat All h diledi ine hidâyet eder"

(XXVIII/56) buyurmu tur... (*Buna ilâveten aynı yerde*) All h, (*Kendi Zat'ı için*): "O, hidâyete erecek olanları en iyi bilendir" (XXVIII/56) buyurmaktadir. Bu u demektir ki onlar daha henüz adem (*yokluk*) hâlinde iken kendilerinin hidâyetleri

hakkındaki Bilgi onların a'yân-ı sâbiteleri aracılı ıyla All h'da zâten bulunmaktadır. Bunlar da göstermektedir ki Bilgi her zaman bilinene ba lıdır. Binâenaleyh, a'yân-ı sâbite lerinin yaratıldı ı zaman ve kendileri henüz varlık âleminde zuhur etmeden önce mü'min olan kimse varlık âleminde de aynı o ekilde zâhir olur. All h o kimsenin böyle olaca ını ayn-ı sâbitesinden bilir. te bunun içindir ki (*Kendi'si için*): "O, hidâ-

yete erecek olanları en iyi bilendir" (XXVII/56) buyurmu tur383.

bn Arabî'nin muhakemesinin özü K ânî tarafından daha mantıkî bir ekilde öyle takdîm edilmi tir384:

E yânın hakîkatı hakkında (*Resûllerin haiz oldukları*) kâmil bir bilgi, zorunlu olarak, onların All hu Teâlâ'nın huzûrunda büyük bir tevâzu ile davranmalarını ve e yâya di-ledikleri gibi hükmetmemelerini ya da herhangi bir eye ***himmet*** etmemelerini gerektirir. Zîrâ hakîkata gerçekten de vâkıf olan ki i bilir ki Ezelî Bilgi'de bulunandan ba -

382 *Himmet* hakkında ayrıntılar için XVII. Bölüm'e bakınız.

383 Fusûs, s.159-160/130-131-/210-212/**III**-68 ilâ 72.

384 s. 160.

ka bir ey asla vuku bulmaz. Vuku bulaca ı (*Hakk tarafından*) bilinmi olan mutlaka vuku bulur, ve vuku bulmayaca ı bilinmi olan da asla vuku bulmaz.

Bütün mesele, sonunda, kabın yetene inin ne oldu unu bilen bir Fâil ile kendi aslî ve tabiî "istîdâd"ından ba ka bir ey kabûl edemeyen bir kap arasındaki münâsebete ircâ

olmaktadır. Ve e er durum böyle ise, o zaman bir Resûl neye ***himmet*** edecektir? Onun ***himmet*** etmesinin yararı nedir? Zîrâ zaman içinde zuhur edip etmeyece i ezelde bilimi olan hiç bir eyin onun *himmeti* aracılı ıyla de i mesi mümkün de ildir. Hattâ ***himmet****,* ona ezelde takdîr edilmi olan ânı dahi ne öne alabilir ve ne de geri bıra-kabilir.

Binâenalyh kap Fâil'in ezeldenberi kabûl edece ini bildi inden ba ka bir eyi kabûl edemedi i gibi Fâil de, kendi yönünden, kabın aslî olarak kabûl etmesi gerekenin dı-

ında bir icraat yapmaz. Bunun sebebi a'yân-ı sâbitenin, varlık âleminde boy göstermeleri hâlinde, kendilerine ezelden ebede kadar ne olaca ının bizzât belirlenmi olmasına kar ılık Fâil-Olan-Alîm'in bunu (*yâni a'yân-ı sâbitenin belirlemi oldu unu*) sâdece bilmesidir.

(V) Kaderin Sırrı

Bir önceki bölümde ısrarla i âret etmi oldu umuz gibi her bir eyin Cenâb-ı Hakk'dan vücûd bulmasının yolu, kesinlikle, onun kendi "istîdâdı" tarafından belirlenmektedir. stîdâ-

dın belirleyici gücü o kadar büyüktür ki Hakk dahi (*Kendi yaratmı oldu u*) bu eyin gere i-ne uymaktadır385.

" stîdâd"ın belirleyici gücünün mutlak oldu u tezi tabiî ve de aslî olarak kader meselesine ba lıdır. Kader meselesi ise slâm'ın ilk zamanlarındanberi ***kazâ*** ve ***kader*** ba lıkları al-tında ortaya konulmu ve hayâtî önemi haiz bir mesele olarak tartı ılmı tır. bn Arabî de aynı meseleye e ilerek bunu a'yân-ı sâbite teorisi çerçevesi içinde kendine özgü bakı açısıyla tartı maktadır.

Bil ki ***kazâ*** All h'ın e yâ ile ilgili hükmüdür. Ve All h'ın e yâ ile ilgili hükmü de O'nun e yâdaki ve e yâ ile ilgili Bilgi'siyle kesin uyum içindedir. Bu Bilgi ise, e yâ kendi nefsinde hangi

hâl üzere sâbit olmu sa o hâle ait bilginin Hakk'a bildirdi i eyle sınırlıdır.

Ve ***kader***'e gelince bu da e yânın " ***ayn***"ında (*yâni e yânın kendi nefsinde sâbit olan hâli üzerine*) Hakk tarafından verilen hükmün (*zuhûrunun*), hiç bir ey ilâve edilmeksizin, belirli bir vakte bırakılmasıdır (*tevkît edilmesidir*). u hâlde ***kazâ*** dahi her bir eyin kaderi hakkında hükmederken onun ayn-ı sâbitesine uygun hükmeder. Bu da ***kader***'in sırrıdır.

Bu gerçe i idrâk etmek (*bu âlemde olup bitenlere*) mü âhid oldu u hâlde kalb gözü açık ve (*herkesin duyamadı ı bilgece söz ve ö ütlere*) kulak veren kimseye mahsûstur. Zîrâ All h için (*bu hususta*) hüccet-i bâli a (*apaçık delîl*) vardır386.

385 Bu kadar büyük bir kudrete sâhip oldu u söylenen "istîdâd"ın aslında Hakk'ın ontolojik ahvâlinden özel bir hâl oldu u dü ünülecek olursa, sa duyuya bir küfürmü gibi çarpıcı gelecek olan bu kavramın hiç de küfürlük bir tarafı bulunmadı ı anla ılır. Ibn Arabî'nin dü üncesine göre bütün her eyin, eninde sonunda, Hakk'ın bizzât de-rûnunda ezeldenberi faal olan bir tiyatro piyesi oldu u hatırlanmalıdır. "All h yarattıklarına tâbîdir", "Âlem Al-l h'ı zorunlu hizmete yöneltir" v.s... eklinde "küfür" gibi görünen ifâdeler hep bu temel çerçeve içinde idrâk edilmelidir.

386 Bu paragraf T. Izutsu'nun ingilizce tercümesinde bulunmamaktadır. Bk. 1) Nuri Gencosman tercümesi, M.E.B. Yayınları, 2. Baskı, s.216/satır:1-5, ve 2) Ahmed Avni Konuk'un tercüme ve erhi, Marmara Üniv. Yay., cild: **III**, s. 83.

Bu i'tibârla bilge ki i (*hâkim*) de, gerçekte, meselenin "aynı"na (*aslına*) tâbî olup meselenin mâhiyetinin zorunlu kıldı ı eye göre hükmünü verir. Bu durumda, hakkında hü-

küm verilen (yâni *mahkûm*) hâkimin üzerine kendisindeki istîdâdla egemen olur, öyle ki hâkim kendisi hakkında bununla (*yâni kendindeki istîdâdın gere ine göre*) hükmetsin.

Ve, gerçekten de, bir ey hakkında hüküm veren her "hâkim", hangi türden hâkim olursa olsun (*yâni ister Cenâb-ı Hakk olsun, isterse bir be er olsun*), hükmetti i eyle ve hükmetti i eyde kendini mahkûm kılmı olur387 .

Daha önceden de bilmekte oldu umuz gibi her eyin aslî yapısı, geriye döndürülmesi mümkün olmayan bir biçimde, onun ademdeki ayn-ı sâbitesiyle belirlenmi tir. O ey aslen nasılsa, All h bunu ezeldenberi bilir. Bu kâmil Bilgi'nin gere ine dayanarak All h o ey hakkındaki hükmünü verir. Bu hüküm ise i te ***kazâ***'dır388.

Kader ise, ***kazâ*** tarafından hükmedilmi olanın daha sonra kesin olarak belirlenmesidir.

Ba ka bir deyi le, bir eyde varlık âleminde zâhir olacak olan her hâlin hangi belirli zamanda vuku bulaca ı ***kader*** tarafından belirlenmektedir. ***Kazâ*** herhangi bir zaman belirlemesini içermez. Her bir olaya ona özgü zamanı izâfe edip belirleyen ***kader***'dir. Ve bu böyle belirlendi miydi de onu bir dakikacık olsun öne alan ya da geciktiren hiç bir ey vâkî olamaz.

K ânî bir hadîse yollama yaparak ***kazâ*** ile ***kader*** arasındaki ba ıntı hakkında ilgi çekici bir tesbitte bulunmaktadır. Bu Peygamber'in neredeyse çöktü çökecek bir durumda olan bir duvarın altından geçmesiyle ilgilidir. Birisi O'nu uyarmı ve: "All h'ın ***kazâ***'sından kaçar mısın, yâ Muhammed?" diye sormu . Peygamber'in buna cevabı: "Ben ***kazâ***' dan ***kader***'e ka-

çarım" olmu tur. Duvarın çökmesi, pekâlâ, takdîr edilmi bir olay yâni ***kazâ*** olabilir. Ama duvarın çökmesi bizâtihi kesinlikle önüne geçilemeyecek bir ey dahi olsa onun gerçekte ne zaman vuku bulaca ı ***kazâ***'nın bir hükmü de ildir. Bu bakımdan duvarın ***kader***'inden yardım dilemekle Peygamber'e, en azından, duvarın çökmesiyle ezilmekten kurtulmak için bir imkân kalmaktaydı.

Burada ***kazâ*** ve ***kader*** arasındaki ba ıntı o türlü takdîm edilmi bulunmaktadır ki bu bize

kazâ'nın ***kader***' e takaddüm etmekte oldu unu telkîn etmektedir. Bu tasvîre nihaî olarak bakmamak gerekir; zîrâ bütün meselenin çok daha derin bir vechesi bulunmaktadır**.**

Biraz önce ***kader***'in ***kazâ***'nın zaman içinde zuhur eden bir "sonraki" taayyünü oldu unu ifâde ettikti. Ama aslında All h bir eyin ***kazâ***'sını kendi Bilgisi'ne uygun olarak belirlemektedir ve bu Bilgi de, bu sefer, Bilgi'nin muhâtabı oldu u nesnenin yapısına en ince ayrıntısına kadar uymaktadır. Bilgi'nin muhâtabı oldu u nesne ise, yukarıda da görmü oldu umuz gibi, o eyin ayn-ı sâbitesinden ba ka bir ey de ildir. Ve do al olarak da vaktin taayyünü, ya da bu mesele için o eyin mümkün olan bütün taayyünleri, onun ayn-ı sâbitesinin bir parçası-

dır389. Bu anlamda ***kader***'in kendisini dahi a'yân-ı sâbite belirler. Hattâ diyebiliriz ki ***kader***

a'yân-ı sâbitedir390.

Bununla beraber bu her ikisi arasında gene de belli belirsiz bir fark vardır. A'yân-ı sâbite, bizâtihî, zamanın ötesinde bir Tümel (*Küllî*)dir. O, lâhî Bilinç'de anla ılabilen bir eydir.

E er bir Tümel zamana ba lı bir varlık hâline geçecek olur da ferdî bir ey sûretinde taayyün 387 Fusûs, s. 161-162/131-

132/215-216/**III**-81-86.

388 A'yân-ı sâbitenin Hakk'ın ontolojik ahvâlinin zâhir olan sûretleri olmaları dı ında, bu süreçte Hakk'ın oynadı ı pozitif bir rol bulunmamaktadır.

389 Fusûs, s.162-163/132/220/**III**-100.

390 Gerçekten de K ânî, tefsîrinin bir pasajında ***kader***'i düpedüz a'yân-ı sâbite ile özde kılmaktadır. *Bk.* s.163.

edecek olursa, önce zamanın belirli bir ânıyla irtibatlandırılır ve böylelikle de zamana ba lı olarak taayyün etmi olur. Bu duruma sâhip bir ayn-ı sâbiteye ise ***kader*** denir. Ba ka bir de-yi le, o artık somut bir varlık olmak üzere bütün hazırlıkları tamamlanmı olan bir ayn-ı sâ-

bitedir. Öte yandan All h, a'yân-ı sâbitenin bütün durumlarını bilen oldu undan, filân aynın varlık âleminde zuhur etmesi için tamâmen hazır bir durumda oldu unu da bilir. Ve bu Bilgi'ye dayanarak da bu aynın filânca özel ey olarak varlık âleminde zuhur etmesine hükmeder. te bu hüküm ***kazâ***'dır. Böylece ***kader***'in, bu anlamda, ***kazâ***'nın ardından gelecek yerde ona takaddüm etti ini ve ***kazâ***'yı belirledi ini görmü olmaktayız.

Her ne olursa olsun ***kader***'in, bir ayn-ı sâbitenin kendisini, somut olarak var olan bir ey-de kuvveden fiile çıkarmak üzere olan son derece hassas bir hâl oldu u kesindir. Bundan dolayı da ***kader***'i bilmek Varlı ın dile gelmeyen sırrına kaçamak bir nazar atfetmekten öteye gidemez, çünkü All h'dan âleme kadar yayılan Vücûd'un (*Varlı ın*) sırrı ***kader***'in içinde fâ olmaktadır. Bu münâsebetle bn Arabî de: " ***Kader*** sırrının, All h'ın kâmil bir ke ifle mü er-ref kıldı ı ancak pek az sayıda insâna lûtfetti i en yüce bilgilerden biri oldu una"

dikkati çekmektedir. E er bir insânın ***kader***'in gerçek bilgisine sâhip olması nasîbinde varsa, bu takdirde bu onu kâmil bir iç huzûruna, fakat aynı zamanda da tahammül edilmez bir ızdırâba mâruz bırakır391.

Böyle bir zâtın bu sıradı ı iç huzuru, âlemdeki her eyin ezelde belirlendi i gibi vuku buldu u bilincinden ileri gelir. Kendisinin ve di er kimselerin ba ına ne gelirse gelsin o bundan tamâmen râzî (*ho nut*) olur. Kendi istîdâdında bulunmayanı elde etmek için bo una mücâdele edecek yerde kendisine verilmi olandan memnûn ve mes'ud olur. Ama öte yandan da kendi civârında gitgide artan bir biçimde hüküm sürmekte olan ve adına "haksızlıklar",

"kötülükler" ve "ızdırablar" denilen eylerin mü âhedesinden de büyük bir acı duyar. Ve bilir ki âlemde bunları ortadan kaldırmak onun kendi "istîdâd"ında yoktur. bn Arabî bu pasajı

kader' in bütün Varlık âlemi üzerindeki k hir hükümrânlı ı kar ısında duymakta oldu u bü-

yük hayranlı ı dile getirerek sonuçlandırmaktadır392:

Böyle olunca Mutlak Varlık'da (*yâni Hakk'ın* ***kazâ****'sına hükmetti i zaman, her bir eyin istîdâdı tarafından etkilenmi olan Hakk anlamındaki Mutlak Varlık'da*) ve mukayyed (*sınırlı*) varlıkta (*yâni kendi a'yân-ı sâbitesinin belirlemi oldu unun dı ında hiç bir eyi olmayan varlık anlamındaki varlıkta*) hükmeden bir hakîkat (***kader****'in hakîkatı*) vardır. Ve e yâyı ister müsbet olarak ve do rudan do ruya etkilesin isterse kendi kendine yetsin, ondan daha tam, ondan daha güçlü ve ondan daha büyük bir ey bulunması mümkün de-ildir.

Fusûs'da bn Arabî'nin ***kader***'in bilinmesi meselesine de indi i bir ba ka pasaj daha bulunmaktadır.Üstâd bu sefer de,

kader'e olan vukuflarına dayanarak insânları bir sınıflandırmaya tâbî tutmaktadır.

Yukarıda da görmü oldu umuz vechile ***kader*** hakkında bir eyler bilmek aslında a'yân-ı sâbite hakkında bir eyler bilmekten ba ka bir ey de ildir. Lâkin insân a'yân-ı sâbite hakkındaki gerçe i nasıl bilebilir ki? A'yân-ı sâbite derin bir sır olup, bu sır da lâhî Bilinç'in iç yapısını olu turdu undan, bunların aslî hakîkatı ancak Hakk tarafından bilinmektedir.

Bu demektir ki insânların ço u a'yân-ı sâbitenin ve dolayısıyla da ***kader***'in sâdece câhili-dirler. Bu insânlar sınıflandırmanın en alt tabakasını olu tururlar. Bunlar a'yân-ı sâbitenin be-391 Fusûs, s. 163/132/218/**III**-91.

392 Fusûs, s. 163/132-133/218/**III**-94.

lirleyici gücü hakkında yâni ***kazâ*** ve ***kader***'in anlamı hakkında hiç bir ey bilmezler. Cehâletleri dolayısıyla da All h'dan unu ya da bunu yapmasını tazarru' ve taleb ederler; duanın gü-

cü sâyesinde olayların ezelde tesbit edilmi olan rotasını de i tirebileceklerine de saf saf inanırlar.

Bu mertebenin üstündeki mertebeye ait insânlar ise a'yân-ı sâbitenin de i tirilemez oldu-unun farkında olanlardır. Bunlar belirlenmi olduklarını bildikleri eylere kar ı ya da onların ötesinde herhangi bir talebde bulunmazlar.

All h'ın kendileri için takdîr etmi oldu u bir ***kazâ***'nın var oldu unu bilmeleri bu toplulu-u All h'a bir dilekte bulunmaktan meneder. Bundan dolayı onların, Hakk'dan gelen her eyi kabûl eden bir tavırları vardır. Bunun sonucu olarak da onlar nefislerini ve arzularını terketmi lerdir393.

Bu kategoriye mensûb insânlar arasında, ***kazâ*** ve ***kader***'in belirleyici gücünün kendi a'yân-ı sâbitelerinin "istîdâd"larının belirleyici gücü oldu unu ayrıntılarıyla bilenler de vardır. Yâni bunlar, bir bakıma, ***kazâ*** ve ***kader***'in iç yapısını bilenlerdir. Bunlar da Varlı ın sırrı hakkındaki bilgileri dolayısıyla üçüncü mertebedeki toplulu u olu tururlar.

Böyle bir insân, All h'ın kendisi hakkındaki bütün Bilgisi'nin kendisi bu varlık âleminde zuhur etmeden önce, daha ayn-ı sâbite hâlinde iken ne oldu u hakkındaki bilgiyle tamıtamına çakı makta oldu unu bilir. Böyle olunca da All h'ın kendisi hakkındaki Bilgisi'nin nereden hâsıl oldu unu bilir.

Ve Ehlull h arasında bu mertebeden daha üstün ve daha yüksek ke if sâhibi kimse yoktur. Binâenaleyh bunlar ***kader***'in sırrına da vâkıf olurlar394.

Fakat bn Arabî bu en üst mertebeyi de üst ve alt mertebe diye ikiye ayırmaktadır. Alt mertebe ***kader***'in sırrını geni ve genel bir biçimde bilenler tarafından temsil edilmektedir.

En üst mertebe ise bu sırrı bütün somut ayrıntılarıyla bilenlerin mertebesidir.

Ba ka bir yerde de395 bn Arabî "Ârifler"in bu en üst sınıfının üst ve alt mertebeleri arasındaki bu farkı "istîdâd" ve "kabûl" cinsinden açıklamaktadır. En üst mertebedeki Ârifler önce "ke if" yoluyla "istîdâd"ı bilerek "kabûl"ü idrâk edenlerdir. E er sen kendi "istîdâdını"

bütünüyle bilirsen bütün "kabûl" alanını yukarıdan seyredecek bir konumda olur ve takabbül edece in (yâni ba ına gelecek olan) eylerden hiç biri sana artık meçhûl kalmaz. Ba ka bir deyimle sen artık kendi kaderinin hâkimi olursun. Buna kar ılık daha alt mertebedekiler, ön-ce, takabbül etmi oldukları eyin idrâkine vararak kendi istîdâdlarını bilenlerdir.

Bunlar ancak ba larına gelenleri idrâk ettikten sonra kendilerinin u ya da bu ekilde bir "istîdâd"a sâ-

hip olduklarını anlarlar. Böylece de kendi kaderleri hakkında elde etmi oldukları bilgi, ba -

larına gelenlere ba lı oldu undan, zorunlu olarak bölük-pörçük bir bilgi olur. Ayrıca, K ânî'nin de i âret etti i gibi, ***istidlâl***'e (tümdengelime) dayanan böyle bir bilginin her zaman isâbetli olabilmesi de mümkün de ildir.

Bu üst mertebedeki farkla ilgili olarak bn Arabî una i âret etmektedir396: 393 Fusûs, s. 30/60/32/**I**-195.

394 Fusûs, s. 30-31-/60/32/**I**-196.

395 Fusûs, s. 42/67/48-49/**I**-242.

396 Fusûs, s. 31-32/60-61/33/**I**-198.

142

Bunlardan biri ***kader*** sırrını özet olarak, di eri ise ayrıntılarıyla bilir. Ve onu ayrıntılarıy-la bilen özet olarak bilenden hem daha üstün ve hem de daha tamdır (*eksiksizdir*). O bu bilgiyi u iki yoldan biriyle elde edebilir: 1) ya kendi ayn-ı sâbitesinin kendisi hakkında Hakk'a takdîm etti i bilgi uyarınca Hakk'ın onu bilgilendirmesiyle, 2) ya da kendisine (*bilkuvve içerdi i bütün*) sonsuz ahvâliyle birlikte kendi ayn-ı sâbitesinin kendisine do -

rudan do ruya ilhâm yoluyla if â edilmesiyle. Bu türden bir kimse de yüksek bir mertebeye sâhiptir zîrâ onun kendisi hakkındaki bilgisi i'tibâriyle konumu All h'ın onun hakkındaki Bilgisi'nin konumu ile aynıdır. Çünkü her iki bilgi de aynı kaynaktan (*yâni a'yân-*

ı sâbiteden) türemektedir.

Bu önemli pasaj e er onu a a ıdaki gibi ekilde yorumlayacak olursak vuzuh kazanabilir.

Âlemde ne varsa hepsi de ezeldenberi ve sürekli olarak kendi a'yân-ı sâbitesi tarafından taayyün etmi tir (*belirlenmi tir*). Fakat lâhî Bilinç'in bir cüz'ü olmak hasebiyle bu a'yân-ı sâbitenin iç yapısı ya da muhtevâsı nüfûz edilemeyen bir sırdır. Fakat iskandil edilmesi mümkün olmayan bu sırra insânın bir nazar atfedebilece i, tâbiri câiz ise, ufacık bir gedik vardır. te bu gedik insânın kendi nefsi hakkındaki bilincidir. Çok istisnaî olarak e er bir in-sânın rûhânî gücü (*gözlerinden perdenin kalkmasıyla*) ke fe mazhar oldu u zaman ola an-dı ı bir yücelik kazanırsa ona kendi ayn-ı sâbitesine do rudan do ruya tanık olma ansı veri-lebilir. Böyle bir durumda onun kendi ayn-ı sâbitesi hakkındaki bilgisi, her ikisinin de bir ve aynı kaynaktan ne et etmesi hasebiyle, All h'ın kendisi hakkındaki bilgisinin aynıdır397. Ve kendi ayn-ı sâbitesini zâhiren de il bâtınen bilmesiyle de ***kader***'in büyük sırrına sâdece bir göz atmı olur.

Bununla beraber bu, All h'ın Bilgisi ile en yüksek mertebeden bir "Ârif"in bilgisinin biribirlerine her bakımdan tıpatıp özde oldu una delâlet etmez. Zîrâ bir kimsenin kendi ayn-

ı sâbitesi hakkındaki bilgisi bu ayn-ı sâbitenin imdi haiz oldu u sûretlerle ve ahvâlle zuhuruna ba lı ve onunla sınırlıdır. Bu kimse, imdiki hâlde bürünmü oldu u sûretlere bir ba tan öbür ba a ve hattâ bunların ötesine kadar hâkim ola anüstü bir sezgiyle dahi olsa, ayn-ı sâbitesinin muhtevâsına ne kadar bakarsa baksın gene de ayn-ı sâbitesinin varlık âleminde zuhura gelmezden önceki aslî hâline nüfûz edemez.

(*Ke if ehlinin a'yân-ı sâbite hakkındaki bilgisinin All h'ın Bilgisi mertebesinde olaca ı do rudur*) ama kul tarafından kazanılan o bilgi de, eninde sonunda, gene kendi ayn-ı sâ-

bitesinin ahvâlinden bir hâl olup o kul hakkında All h'ın büyük bir inâyetidir.

O ke if sâhibi böyle bir inâyete mazhar olmu oldu unu All h kendisine ayn-ı sâbitesinin ahvâlini ö retti i vakit bilir. Zîrâ All h varlık sûretine bürünmü olan ayn-ı sâbitesini (*o kuluna, inâyeti olan ke if yoluyla*) mü âhede ettirmi tir. Binâenalyh, Hakk'ın bu a'yân-ı sâbiteyi bunların varlık âlemindeki zuhurundan önce de bilmesine ra men kulun buna imkânı olmadı ı â ikârdır398.

Buradan unu çıkarmamız gerekir ki, her ne kadar, bir kimsenin kendi ayn-ı sâbitesi hakkındaki bilgisi ile All h'ın onun hakkındaki Bilgisi, bunların aynı kaynaktan ne et etmeleri hasebiyle, bir bakıma özde olmaktaysa da bu her iki bilgi arasında, bir ayn-ı sâbite hakkındaki be erî bilginin yalnızca onun varlık durumuyla ilgili olmasına kar ılık All h'ın Bilgisi'nin onun varlık âlemindeki zuhurunun hem öncesine ve hem de sonrasına ait olması hase-397 K ânî, tefsîrinde (s. 32), bunu tasvîr ederken *ittihâd* (birle me) deyimini kullanmaktadır.

398 Fusûs, s.32/61/33/**I**-199 ve 200.

biyle aslî bir fark vardır. Bundan ba ka, be erî bilgi ile lâhî Bilgi'nin bu kısmî özde le mesi ise All h'ın o ki iye duydu u özel ilginin eseridir.

Bir kimsenin a'yân-ı sâbite hakkında bu türden bir vukuf kazanmayı ümid edebilmesinin ye-gâne mümkün yolu, bn Arabî'ye göre, "mükâ efe"dir (*ya da gözünden perdenin*

kalkmasıdır). Bu "mükâ efe"nin dı ında hiç bir ey ve hattâ peygamberlere vâkî olan lâhî Vahiy dahi a'yân-ı sâbitenin bu iç yapısı hakkında bir bilgi veremez. Ama bu, böyle bir

"mükâ efe"ye nâil olan bir kimsenin bu meselenin bütün sırrına da sâhip olmu olaca ına de-lâlet etmez. bn Arabî bu noktada çok temkinli olup bu hususta "mükâ efe" ehlinin, fevkalâ-

de özel hâllerde, ke iflerinin açılmasıyla bu sırdan bir bölümünü bilebileceklerini ifâde etmekle yetinmektedir399.

Kader'in heyet-i umûmîyesiyle gerçek hakîkatı, lâhî Hilkat'in yaratılacak nesneyle temas kurdu u çok hassas ontolojik anları ilgilendirmesi hasebiyle ancak All hu Teâlâ'nın nüfuz edebilece i bir sır olarak bütün sırların en derini, sırların Sırrı olmasıdır. Ve bu derinlikte de "All h'dan ba ka hiç bir kimse için ne zevk, ne tecellî, ve ne de mükâ efe vardır".

bn Arabî ile kar ıla tırılırsa K ânî, Ârifler'in en üst mertebesi söz konusu oldu unda, bunların ***kader***'in hakîkatını mutlak bir ekilde bilebilme imkânının bile mevcûd oldu unu dobra dobra söylemesi açısından ola anüstü cüretkâr görünmektedir.

Üstâdımızın bu sözlerinde "mükâ efe" ve "tecellî"400 yoluyla ***kader***'in sırrına bir nazar at-fetmenin imkânsız da yasak da olmadı ı husûsunda bir telkin bulunmaktadır. All h için, diledi i her kimseyi, ***kader***'in sırrının bir bölümüne kısmî bir ekilde nüfûz ettirmesi mümkündür.

Fakat acaba bir insânın arta ba lı olmaksızın ve mutlak bir biçimde ***kader*** sırrına vukuf kesbetmesi mümkün müdür? Hayır, onun insân kaldı ı sürece buna gücü yetmez. Ama e er bir insân ***fenâ*** mertebesine eri ir de Hakk'ın Zâtı'nda yok olur ve kendisinde benli-inden ve nefsinden hiç bir iz

kalmayacak kadar ismini ve do al yapısını yâni kimli ini tümüyle kaybedecek olursa, ancak o zaman kendisinin artık Hakk'la bir ve Hakk olmasından ötürü Hakk'la birlikte Hakk'ın sırrına nüfuz edip vukuf kesbetmesi mümkün olur.

Tabiîdir ki böyle bir ey ancak en kâmil istîdâda sâhip kimselere nasîb olabilir401.

Kader sırrına vukufu ister (*bn Arabî'nin telkin etti i gibi*) kısmî, isterse (*K ânî'nin ifâ-*

de etti i gibi) tam olsun " *zevkan*" ya da " *mükâ efe*" yoluyla ***kader*** sırrının derinli ine bir nazar atfetmesine müsaade olunmu olan bir kimse alelâde bir kimse de ildir. Bu, XV. Bö-

lüm'de enine boyuna me gûl olaca ımız ***nsân-ı Kâmil***'dir.

(VI) All h le Âlem Arasındaki Kar ılıklı *Teshîr*

Bir önceki alt-bölümde, bn Arabî'nin âlem hakkındaki telâkkisine göre, a'yân-ı sâbitenin her birinin "istîdâd" gücünün mutlak sûrette hükümrân oldu unu gördüktü. Bu güç öylesine hükümrândı ki All h'ın kuvveti dâhil hiç bir kuvvet bunu kısamıyordu. Nitekim All h için, bunun belirlenmi olan sûretini de i tirmeyi dilemek dahi muhâldi.

399 Fusûs, s. 165-166/133-134/219/**III**-96.

400 Genel anlamda Hakk'ın kendini izhâr etmesi demek olan *tecellî* kelimesi, burada, bu olayın arka yüzüne yâni aynı *tecellî*'nin Ârif'in kendi bilincindeki yansımasına i âret etmek üzere kullanılmı tır.

401 s.167.

bn Arabî bu durumu Hakk ile âlem arasındaki kar ılıklı ***teshîr*** kavramı yardımıyla tasvîr etmektedir. ***Teshîr*** sözcü ü ya da onun masdarı olan ***sehhara***, mûtad Arapça'da, be erî ili -

kiler alanında büyük bir güçle donatılmı olan bir ahsın ba kalarına hâkim olup onlara diledi ini yaptırmasına delâlet eder. Bu i'tibârla burada bn Arabî gene, sa duyuya küfür gibi gelen cüretkâr bir ifâde kullanarak, Hakk'ın âlemi "mecbur tuttu u" gibi âlemin de kendi yö-

nünden Hak'kı "mecbur tuttu unu" beyân etmektedir.

Mâlûmdur ki kendi mutlak gücü aracılı ıyla All h'ın âlemi, e yâyı ve insânları yönetti i ve her eyi diledi i eyi yapma a mecbur etti i fikri Yahudilik'de ve slâm'da do al olup herhangi bir mü kîlâta da yol açmaz; ama bunun tersi, yâni âlemin de All h'ı "mecbur tutmakta"

oldu u fikri sa duyunun idrâkinin ötesinde kalır. Bu fikir ancak ve ancak bn Arabî'nin felsefesinin temel yapısını bütün ayrıntılarıyla bilen ve, dolayısıyla da, onun zâhiren küfürmü gibi gözüken bu ifâdesiyle gerçekten de ne anlatmak istedi ini görebilenler tarafından anla ı-

labilir ve kabûl edilebilir. Bunu kısaca ifâde etmek istersek bn Arabî her eyin, kendi istîdâ-

dının gerektirdi i ekilde, varlı ı belirlemekte oldu unu ya da Hakk'ın, her eyde o eyin ayn-ı sâbitesinin gere ine kesinlikle uygun olarak kendisini kuvveden fiile çıkarmakta oldu-unu ifâde etmektedir. Böyle formüle edildi inde söz konusu fikir daha önceden oldukça â-

inâsı oldu umuz bir dü ünceye dönü mektedir. Fakat bu, ***teshîr*** fikrinin bize yeni bir ey a-

çıklamadı ı anlamına gelmez. Aslında bn Arabî'nin bütün felsefî sisteminin ontolojik çekirde i a ırtıcı derecede basit ve sâbittir; sürekli olarak hareketli ve de i ken olan ise bunu göz önünde bulundurdu u farklı bakı açılarıdır ki bunlar her adımda bu çekirde in yeni bir vechesini açı a çıkarmaktadırlar. Her yeni bakı açısı onun hiç beklenmedik bir vechesini if-

â etmektedir. bn Arabî görü açılarını birinden ötekine de i tirip dururken felsefesi de belirli sûretler hâlinde biçimlenmektedir. Kısacası, onun felsefesi de i te bu süreçtir.

Teshîr

kavramı ise bu felsefenin çok önemli bakı açılarından biridir. Bu husûsu zihnimizde tutarak, imdi söz konusu olan özel kavramı ayrıntılarıyla inceleyelim.

Daha önce de mü âhede etmi oldu umuz gibi, bn Arabî'nin bakı açısına göre, âlemdeki mahlûkat arasında farkedilmesi mümkün olan bir takım mertebeler bulunmaktadır. Bununla ilgili genel kural, daha yüksek bir mertebenin daha alt bir mertebe üzerinde ***teshîr*** icrâ etmekte oldu udur.Bu, yalnızca birkaç türden olu an cinsler ile türler arasında de il aynı zamanda aynı bir türün üyeleri arasında da geçerlidir. Tıpkı bir adamın di er adamları hük-mü altında tutup onları kendisine tâbi' kılması gibi.

Bir kimse söz konusu oldu unda bu, o kimsenin: 1) "insânlık", ve 2) "hayvanlık" diye iki farklı vechesi olmasıyla mümkün olmaktadır. lk vechesiyle o kimse " ***kâmil***"dir ve bu anlamıyla da böyle bir kimse için Arapça'da kullanılan kelime ***insân***'dır. kinci veche ise o kimsenin maddî ve hayvânî yanını gösterir ki bunun Arapça'daki kar ılı ı da ***be er***'dir. O

kimsenin bu vechesiyle ilgili sıfatı ise ***nâkıs***'dır (*yâni eksik'dir*).

lk veche itibâriyle herkes biribirine e ittir; aralarında mertebe bakımından hiç bir fark yoktur; ve dolayısıyla da, bu düzey söz konusu oldu unda, ***teshîr***'in zuhuru mümkün de ildir. Buna kar ılık ikinci veche söz konusu oldu unda ki iler arasında sa lık, rütbe, liyâkat, zekâ, v.s... bakımından "daha üstün"/"daha dü ük" ba ıntısı vardır. Buna bir de be erin "hayvanlık" vasfıyla hayvanların "hayvanlık" vasfı arasındaki mertebe bakımından da bir fark ol-du unu ilâve etmemiz gerekir. Bunların ikisi de her ne kadar sırf "hayvanlık" vasfı açısından e it iseler de be erin hayvanlı ı hayvanların hayvanlı ından daha üst bir düzeydedir. Yâni be erin hayvanlı ı hayvanların hayvanlı ını zabteder, itaat altında tutar (*onu tasarrufu altın-da tutar*).

145

All h hayvanı be ere musahhar kılmı oldu undan be erin hayvanlı ının hayvanın hayvanlı ı üzerinde tasarrufu vardır402.

Hâlbuki hayvanda irâde ve kasit vardır. Binâenaleyh kendisine tasarruf eden kimseye kar ı bâzen mukavemet eder. E er bunu ortaya koyma kuvveti olursa insânın ondan istedi i eye kar ı dikba lılık izhâr edebilir. Ama e er onda böyle bir kuvvet olmaz ya da kendi e ilimine uygun dü erse insânın ondan istedi i eylere uslulukla boyun e erek itaat eder.

Buna benzer ekilde bir insân da, All h'ın yüce mertebelere yükseltmi oldu u kendisi gibi bir ba ka insâna, ondan umdu u nîmetlerden dolayı itaat eder. Bu öyle bir nîmettir ki bâzı durumlarda buna "ücret" denir. Bu, Kur'ân'da: "Ve bir kısmı di er kısmına hizmet etsin diye Biz onların bâzılarını, derece

bakımından, bâzılarına üstün kıldık" (XLIII/32) âyetiyle de te'yid edilmi tir. u hâlde birine itaat eden bir kimse ona insânlı ı yönünden de il ancak hayvanlı ı yönünden boyun e mi olur. Çünkü burada (*insânlık yönünden biribirlerine e olan*) iki ki i biribirinin zıddı durumundadır. Mertebesi yüksek olan di erini mal ya da mevki kuvvetiyle, veyâhut da insânlı ıyla teshîr eder. Ve öteki de ona in-sânlı ından dolayı de il korkusu, tamahı ya da hayvanlı ı yüzünden itaat eder. Çünkü ona kendi e i olan kimse müsahhar olmaz. Ya (*insâna bu kadar uslu bir ekilde tâbî' olan)* hayvanlar arasındaki zıdla ma ve uyumsuzlu u görmez misin? Çünkü onlar biribirine e tirler ve e olmak hasebiyle de zıddırlar.

te bunun içindir ki All h: "...Kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur"

(VI/165) demektedir.... ve ***teshîr*** de i te sırf bu farklı derecelerden dolayı vuku bulmaktadır403.

bn Arabî iki tür ***teshîr*** ayırdetmektedir. Bunlardan biri tasvîr etmi oldu umuz türdendir.

Buna ***teshîr bi-l irâde*** yâni "irâde yoluyla teshîr" denilir. Bu, varlık âleminin her yerinde gözlenen oldukça tabiî bir olaya yâni üst mertebeden bir varlı ın daha alt düzeyden bir varlı a hükmetmesi eklinde ortaya çıkan "yukarıdan a a ıya do ru inen bir ***teshîr***"e i âret etmektedir.

kinci türden ***teshîr*** ise, buna zıd bir ekilde, alt düzeydeki bir varlı ın daha üst düzeydeki bir varlı ı kendine tâbî kılması ve ona hükmetmesiyle ortaya çıkan "a a ıdan yukarıya do ru yükselen bir ***teshîr***"dir. Bu olayda *irâde*'nin oynadı ı hiç bir rol yoktur. Alt düzeyden bir varlık irâdesini kullanarak daha üst düzeyden bir varlı ı kendine tâbî kılamaz. Daha ziyâde, üst düzeyden varlık daha alt düzeydeki varlı ın içinde bulundu u tabiî hâli tarafından ona tâbî kı-

lınır. Buna da ***teshîr bi-l hâl*** yâni "hâl ya da durum yoluyla teshîr" denir. Burada "tâbî ol-402 Fusûs, s. 243/193/384/**IV**-105. Toshihiko Izutsu Fusûs'dan bu alıntıyı yaparken önemli bir hatâ yapmı tır.

Bu hatâ 1984 baskısında da aynen muhâfaza edilmi tir. "Hârûn Fassı"na ait olan bu pasaj aslında Samirî'nin al-tından dökmü oldu u buza ı ile ilgilidir. Izutsu'nun bu alıntısı yukarıda kesmi oldu um yerden itibâren öyle devam etmektedir: ... *Fakat hayvanın ontolojik kökü (aslı) hayvanın gayrıdır* (yâni hayvan de ildir) *. I te be erin*

teshîr *yönünden hayvandan üstün olmasının sebebi budur. Çünkü hayvanın gayrı olan bir eyin (yâni hayvanın ontolojik kökü olan cansız bir eyin) irâdesi yoktur; o tamâmiyle, kendisini tasarruf altında tutanın hükmü altındadır.* Bu hususta Ahmed Avni Konuk'un tercümesi aynen öyledir: ... *Ve bâhusûs hâlbuki* ***buza ının*** *aslı hayvandan de ildir. Binâenaleyh hayvandan a'zamdır. Zîrâ hayvanın gayrıdır. Onun için irâde yoktur. Belki emr, bilâ imtinâ' kendisinde tasarruf eden kimsenin hükmüyledir.* Kezâ aynı pasaj Nuri Gencosman'ın tercümesiyle de aynen öyledir: *..Husûsiyle* ***"hayvan eklinde yapılmı olan" buza ının*** *aslı da hayvan cinsinden de ildir. u hâlde* ***teshîr*** *husûsunda hayvandan daha elveri lidir. Çünkü bu (yapmacık mahlûk) irâde sâhibi olan hayvandan ba kadır. O hiç çekinmeden kendisinde tasarruf eden kimsenin hükmü ile hareket eder.*

Izutsu'nun bu pasajı izleyen paragraftaki yorumu da aynı hatâyı içerdi inden burada bunun tercümesini vermekten imtinâ ediyoruz.

403 Fusûs, s. 244/193-194/384-386/**IV**-107 ve 108.

mak" alt ve üst düzeyden varlıkların biribirleriyle belirli bir münâsebet içinde bulunmakta olmalarından dolayı vuku bulur. Bu iki türden ***teshîr*** arasındaki fark ise bn Arabî tarafından öyle açıklanmaktadır404:

Ve ***teshîr*** iki türlüdür. Birincisi, teshîr edileni (*müsahhar*'ı) teshîr edenin (*müsahhîr*'in) murâd etti i itaat altına alan teshîrdir. Her ne kadar insânlık açısından her ikisi de aynı ise de bu, bir efendinin kölesini kendine tâbî kılması (***teshîr*** etmesi) gibidir. Ve kezâ, insân-lık açısından biribirlerinin emsâli olmalarına ra men, Sultân'ın tebeası üzerinde icrâ etti i teshîr de böyledir. Sultân onları mertebesinin üstünlü ü hasebiyle teshîr eder.

kinci türden teshîr ise hâl ile (*ya da durum dolayısıyla*) teshîrdir. Bu tıpkı tebeanın hü-

kümdarını teshîr etmesi gibidir ki hükümdar mülkünde zulmü ortadan kaldırmak, tebeasını korumak, onlara dü manlık edenlere sava açmak, mallarını ve canlarını muhafaza etmek açısından tebeasının dileklerine tâbîdir405. Aslında buna ***mertebe*** 406 *yoluyla*

teshîr demek daha isâbetli olur, çünkü hükümdarlık mertebesi bu görevlerin ifâsını gerektirmektedir.

Böyle olunca hükümdarlardan bir kısmı yalnızca kendi nefisleri için çalı mı , bâzısı da i-in gerçe ini idrâk edarak anlamı tır ki kendisi mertebesi yönünden tebeasının teshîrindedir (*yâni tebeasının tâbîîidir*). Bu idrâk ile onların kadirlerini ve haklarını bilmi tir.

Böyle olunca All hu Teâlâ da onları, yalnızca i in hakîkatını gerçekten de bilen âlimlere verilen bir ecirle taltif eder. Ve All hu Teâlâ kullarının i lerinde (*u'ûn*) hâzır ve nâzır ol-du undan bu kimselerin ödüllendirilmesi de gene All h'a dü er. Aslında âlemin tümü, kendisine "tâbî' olmu " (*müsahhar*)

denilmesi (*sa duyuya göre*) mümkün olmayan, Hakk'ın Zâtı'nı teshîr etmektedir (*musahhir'dir*). Ve Hakk Teâlâ da Kur'ân'da: " ***Külli yev-***

min hüve fî e'n/O her gün i tedir" (LV/29) buyurmaktadır.

Bu: "... Hakk, mahlûkatı tarafından teshîr edilmektedir" eklindeki, sa duyu açısından hayâl bile edilemeyecek olan beyânın muhtevâsını açıklamaktadır. bn Arabî'ye göre bu be-yânın, Hakk'ın kendisini mahlûkatının i lerinde (*u'ûnunda*) sürekli olarak izhâr etmesinden ve onlara kendi "istîdâd"larının artlarına uygun olan her türden vasıflar vermesinden ba ka hiç bir anlamı yoktur. Bu yoruma uygun olarak "O her gün i tedir" âyeti "her gün (*yâni ebe-diyete kadar sürekli olarak*) lâhî ‘O' (*lâhî O-luk, yâni lâhî Hüviyyet*) mahlûkatın u ya bu varlık hâlinde, her birinin istîdâdının taleblerine uygun bir biçimde, kendisini izhâr etmektedir".

Böylelikle, hangi görü açısından hareket edersek edelim, bn Arabî dönüp dola ıp gene

"tecellî" kavramına rücû' etmektedir. Bu ba lamda ***teshîr*** de, var olanların do al kapasitele-riyle uyumlu olarak, Hakk'ın çe itli taayyünlerinin tecellîsine indirgenmektedir. Gene bn Arabî'nin âlem görü ü içinde kalarak aynı eyi a'yân-ı sâbitenin, her bir eyde kuvveden fiile çıkıp varlık kazandıkları zaman, kendilerinin vaz ettikleri kesin olarak zorunlu ve de i mez kurallara uymak zorunda olduklarını beyân etmek sûretiyle de ifâde edebiliriz. te ***teshîr*** de her bir eyin istîdâdının icrâ etti i o yüce kudretten ba ka bir ey de ildir.

Tecellî her bir "tecellî mahâllinin" (*tecellîgâh'ın*) istîdâdına göre de i ir. Nitekim, kendisine, All h'ın kullarına lûtfetti i irfandan (*ma'rifet-i billâh*'dan) ve Ârif'den soruldu unda 404 Fusûs, s. 244/193/386-387/**IV**-110.

405 Benzer ekilde, bir çocuk da anne ve babası üzerinde kendi "hâli" dolayısıyla bir teshîr icra etmekte, onları kendisine tâbî kılmaktadır.

406 Çünkü, aslına bakılacak olursa, hükümdarı itaate sevkeden onun tebeasının durumundan ziyâde kendi "hü-

kümdarlı ı"nın durumudur.

Cüneyd-i Ba dâdî: "Suyun rengi kabının rengidir" demi tir. Bu do ru cevab All h'ı, ta ı-

dı ı hâl ile bildirmi oldu407.

Suyun kendine özgü bir rengi yoktur; o, daha ziyâde, içinde bulundu u kabın rengiyle renklenir. Bu mecâz Hakk'ın, "Hakk'ın Sûreti" diyebilece imiz, özel bir sûretinin olmadı ını ifâde etmektedir.Maddenin gerçe i udur ki Hakk, kapların özelliklerine göre, kendisini sonsuz de i ik sûret içinde izhâr etmektedir. Ve kapların Hak'kı kabûl yetene i de aslında

"renksiz" olan Hak'kı "renklendirmek" husûsunda belirleyici bir rol oynamaktadır. Esmâ'ül Hüsnâ'dan ***El Âhir*** ismi Hakk'ın bu vechesini ifâde etmektedir. "Âhir" olan yâni "yeri, her eyin arkasında olan Vâhid" Hakk'ın her eyin istîdâdını "izledi i" bu özel vechesine i âret etmektedir. Bu anlamda idrâk edildi inde, mahlûkatın All h'ı ***teshîr*** etmesinin hiç de küfre kaçan bir yanı yoktur. Fakat meselenin bu ekilde idrâk edilmesi de herkese nasîb olmamaktadır. bn Arabî, idrâk bakımından âciz bir kimsenin All h'ın tâbî' olmasına dair bir ifâdeyi müsâmaha ile kar ılamasının mümkün olmadı ını söylemektedir. Böyle bir kimse All h'ın Her- eye-K dir olması kavramını yanlı anlamakta ve buna kar ı, All h'ın ***her eyi*** hattâ mümkün olmayan eyleri de yapma a gücünün yetti i kavramını vaz etmektedir. Ve böyle yaparken de All h'ı

zaafdan ve selâhiyetsizlikden ***tenzîh*** etmekte oldu unu vehmetmektedir.

Akıl yönünden zayıf bazı dü ünürler, kendi îtikadlarına göre, "All h diledi ini yapar" â-

yetini delîl göstererek All h'ın lâhî Hikmet'e açıkça ters dü en eyleri bile yapmasının mümkün oldu unu ilân ettiler408.

(VII) All h'ın hsânları

Artık Hakk'ın kendisini izhâr etmesinin (*tecellî'sinin*) Varlık vermek demek oldu unu biliyoruz. Bu anlamda varlık ya da vücûd All h'ın bütün mevcûdâta ihsân etti i (*ba ı ladı ı, lûtfetti i*) kıymetli bir hediyedir. bn Arabî a'yân-ı sâbitenin mâhiyetini bu özel bakı açısından da tartı makta ve bunların oynadıkları belirleyici rolün üzerinde bir kere daha önemle durmaktadır. Nitekim " lâhî hsân" teorisi onun felsefesinde ola anüstü önemli bir yer i g l etmekte olup o da Fusûs'da bunun çok ayrıntılı bir tahlîlini ortaya koymaktadır.

bn Arabî i e Hakk'ın ihsânlarını sınıflandırarak ba lamaktadır409:

Bilinsin ki âlemde kulların nâil oldu u ihsânlar ile zâhirî ba ı lar iki türlüdür. Bunlardan biri Zât yönünden, di eri ise Esmâ' yönünden nâil olunan nîmetlerdir. Bunların arasındaki farkı ise apaçık bir biçimde ancak zevk ehli temyîz edebilir.

(*lâhî ihsânları sınıflandırmanın bir ba ka yolu daha vardır. Buna göre bunları üç sınıfa ayırmak mümkündür*). 1) hsânların bir kısmı (*özel bir eyle ilgili olarak ifâde* edilen) belirli bir iste in kar ılı ı olarak vuku bulur. Bu, meselâ, bir kimse: "Yâ Rabbi bana unu, bunu ver!" diye dua etti i zaman vuku bulur. Burada o kimse diledi i özel bir eyi belirtmekte ve onun dı ında hiç bir ey dü ünmemektedir. 2) hsânların bir kısmı da belirlenmemi bir talebe kar ılık olarak verilir. Bu da ,

meselâ: " Yâ Rabbi benim mânevî ve maddî ki ili imin her bir cüz'ü için, benim herhangi bir belirlemem olmaksızın, bana hayrı dokunaca ını bildi in eyi bana ver!" diyen kimse gibidir. 3) Herhangi bir talebe ba lı olmaksızın, ister zâtî olsun isterse Esmâ' aracılı ıyla olsun, lûtfedilen ihsânlar.

407 Fusûs, s. 280/225/470-471/**IV**-381.

408 Fusûs, s. 42/67/49/**I**-242.

409 Fusûs, s. 27/58/28-29/**I**-182 ve 183.

Bu her iki sınıflandırmanın ilkinin temelindeki lâhî hsânlar teorisi, aslında, yeni bir gö-

rü açısından ele alınan Hakk'ın kendisini izhâr etmesi teorisinden ba ka bir ey de ildir.

Daha önceki bölümlerde, ontolojik "teneffüs" kavramını incelemi oldu umuz IX. Bölüm'de gördü ümüz gibi, Hakk'ın Zâtı bütün varlıkları istilâ etmi olup bunların hepsinde deverân etmektedir. imdiki bölüme özgü görü açısından bakıldı ında bu demektir ki Cenâb-ı Hakk kendi Zât'ını bütün varlıklara ihsân etmektedir. Kezâ Hakk'ın Sıfatları da (*veyâ simleri de*) bütün varlıkların sıfatlarında tecellî etmektedir. Bu demektir ki Cenâb-ı Hakk kevnî âleme kendi Sıfatlarını da ihsân etmi bulunmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus: bu her iki ihsânın da yukarıda sözü edilmi olan ikinci türden sınıflandırmanın 3. ıkkına tek bül etmekte oldu udur.

Bu kar ılıksız ihsânlar, istenip istenmemesine bakılmaksızın, All h tarafından her eye lûtfedilmi tir. Sa duyunun idrâkine göre All h, genellikle,bir kimsenin talebi üzerine o kimseye bir ihsânda bulunur. Yukarıda verilmi olan ikinci sınıflandırmada bn Arabî, "taleb"i, belirli ve belirlenmemi diye ikiye ayırmaktadır.

Bununla beraber ister belirli olsun isterse belirlenmemi bir ekil altında olsun, bir kimse All h'dan herhangi bir eyi taleb etti i zaman tamâmen kendi "istîdâd"ının hükmü altında bulunur. Talebinin bir sonucu olarak elde etti ini de gene onun "istîdâd"ı belirler. Hattâ onun herhangi bir talebde bulunması dahi "istîdâd"ı belirlemektedir.

E er her ey bu minvâl üzere pe înen takdîr edilmi ise ve e er pe înen takdîr edilmi lerin dı ında hiç bir ey vuku bulmuyorsa, o zaman insânlar neden All h'dan herhangi bir eyi taleb ederler? Bu soruya cevap verirken bn Arabî talebde bulunanları üç kategoriye ayırarak öyle demektedir410:

Birinci kategoride bulunanlar kendi tabîatlarına özgü bir acelecilikle talebde bulunanlardır; çünkü "...insân pek acelecidir" (XVII/11).

kinci kategoridekiler ise, All h katında (*gene lâhî Takdîr gere i*) kulun bir talebi olmaksızın eri emeyece i eyler oldu unu bildiklerinden dolayı bir talebde bulunanlardır.

Bunlar: "Hakk'dan taleb etti imizin bu kabil dileklerden bir dilek olmasını umarız" derler. Böyle olunca bunların talebi de imkâna ba lı bir ihtiyât olur. (*Böyle bir kimsenin bu kabil bir tutum takınmasının sebebi*) onun All h'ın lmi'nde ne bulundu unu da kendi is-tîdâdının kendisine neyi kabûl ettirece ini de bilmemesidir. Çünkü bir kimsenin (*hayâtı-*

nın) her ânındaki istîdâdına vâkıf olmak, mâlûmâtın en anla ılmaz olanındandır. Ve o kimsenin istîdâdı All h'dan bir talebde bulunmasını gerektirmemi olsaydı, zâten o da bir talebde bulunmazdı. Kendi "istîdâd"larının (*ümullü*) bilgisine eri memi olan *huzur eh-li* 411 kimseler ise, en azından içinde bulundukları anda, bu istîdâdlarının (*sahih*) bir bilgisine eri ebilirler. Çünkü, (*sürekli olarak Hakk'ın*) huzur(*un*)da bulunmalarından ötürü bunlar, o anda Hakk'ın kendilerine neyi vermi oldu unu bilir ve bu bilgiye de gene ancak istîdâdları hasebiyle eri mi olduklarını idrâk ederler. Bunlar da (*kendi aralarında*) iki sınıftır412. Bunların bir sınıfı kendi istîdâdları hakkındaki bilgiyi kabûl etmi oldukları eyin aracılı ıyla elde (*istidlâl*) ederler. Di er sınıf ise istîdâdları hakkındaki bilgilerinden 410 Fusûs, s.28/59/30-31/**I**-184 ilâ 186.

411 K ânî *huzur ehli*'nin, her yerde ve her eyde Hakk'ın tecellîsinden ba ka bir ey görmeyen ve ba larına ne gelirse gelsin bunu yalnızca Hakk'dan bilen kimseler oldu unu söylemektedir.

412 Bu mesele daha önce bu bölümün (V) numaralı alt-bölümünde de incelenmi ti.

dolayı neyi kabûl edeceklerini bilenlerdir. Bu ikinci sınıf istîdâd hakkındaki bilgilerinden ötürü hem daha kâmil ve hem de daha üstündür.

Bu sonuncular içinde (*birinci sınıftaki gibi*) acelecilik ve (*ikinci sınıftaki gibi*) imkân ba-kımlarından de il de yalnızca All hu Teâlâ'nın: "Bana dua ediniz (*dilekte bulununuz*) ki size icâbet edeyim" (XL/60) eklindeki emrine uyarak ihsân talebinde bulunanlar vardır (*ki bunlar da üçüncü sınıfı te kil ederler*).

te bu gibileri, saf kul olanlardır. Bunların belirli ya da belirsiz bir talebde bulunmak hu-sûsunda ahsî hiç bir sâiki yoktur. Bu gibi bir kimsenin tek sâiki Rab'binin emrine itaat etmekden ibârettir. Binâenaleyh, e er (*ayn-ı sâbitesinin sebep oldu u*) istîdâdı kendisinden bir talebin zuhurunu gerektirirse bunu kullu unun gere i olarak yapar; yok e er i i All h'a havâle etmeyi ya da susmayı gerektiriyorsa o zaman da susar. Nasıl ki All h Hazret-i Eyyûb'a ve daha nicelerine belâ ve musîbetler verdi inde, bunlar ba -larına gelenle-rin ortadan kaldırılmasını istemediler; ama ba ka bir zaman durumları bunların ortadan kaldırılmasını taleb etmelerini gerekli kıldı ında bunu All h'dan taleb ettiler.

te bunlar (*All h'dan bir eyler*) "dileyenler"in ait oldukları üç sınıftır ki her biri özel bir sâik ve özel bir taleb etme tarzıyla tasvîr olunmaktadır. Ama sâik ya da tarz ne olursa olsun bizzât taleb fiilinin etkin olmasına yer bırakılmamı oldu u görülmektedir. Zîrâ ba langıçta da görmü oldu umuz gibi, her ey zâten ezeldenberi belirlenmi bulunmakta olup herhangi bir talebin olayların katı ve kesin bir biçimde takdîr edilmi olan akı ında en ufak bir de i-iklik hâsıl etmesi imkânsızdır. Nitekim insânın All h'dan bir ihsân taleb etmesi de All h'ın ona bunu lûtfetmesi de ezelde takdîr olunmu tur. bn Arabî'nin dedi i gibi413: All h'dan istenilenin hemen gerçekle mesi ya da gecikmesi O'nun, daha ezelde hükmet-

mi oldu u ***kader***'den ileri gelir414. E er taleb onun (*gerçekle mesi için ezelde tâ'yin edilmi olan*) vaktine tıpatıp uymaktaysa bu taleb hemen kabûl edilir. E er bu dile in gerçek-le mesi için ezelde tâ'yin edilmi olan vakit dile in ifâde edildi inden daha sonra vuku bulacaksa, o zaman da ister Dünyâ'da ister Âhiret'de olsun, All h'ın buna icâbet etmesi de gecikir. Yoksa All h'ın: " te Ben buradayım" (*lebbeyk*) sözü ile olan icâbeti gecikmez.

Bunu iyi anla!415

Böylelikle bir kimsenin, ister belirli ister belirlenmemi bir yoldan olsun, All h'dan bir ey taleb etmesiyle ilgili durumları gözden geçirmi olduk. Ve bütün bu durumlarda "istîdâd"

ve ***kader***'in icrâ ettikleri belirleyici gücün yüceli ini de idrâk etmi olduk.

imdi insân tarafından hiç bir taleb vâkî' olmaksızın verilen ihsânlar meselesine dönü-

yoruz. Bunun Hakk'ın kendine mahsus bir sûrette tecellîsini temsîl etmesinden ötürü, bu türden bir ihsâna mazhar olan eyin hüviyetinin bütün bu süreç üzerinde belirleyici bir etkisi oldu u â ikârdır. Bu kapsamda biz de bu mesele hakkında bn Arabî'nin nasıl bir teori kurdu unu tetkik edece iz.

bn Arabî buna ba larken bu özel hâl için "taleb"in yalnızca *sözlü* taleb oldu una dikkati çekmektedir. Aksi hâlda, geni anlamıyla, her ey u ya da bu ekilde "taleb etme"nin kap-413 Fusûs, s. 29/60/31/**I**-190.

414 Bu, Kur'ân'daki "her eyin açıkça tâ'yin edilmi bir sonu (*ecel-i müsemmâ*'sı) bulundu u kavramına tek bül etmektedir.

415 nsan All h'a ne zaman yalvararak rücû' ederse All h dâimâ *Lebbeyk* diye cevap verir. Bu onun dile ine söz-le ve derhâl icâbetidir. Ama onun dile ine fiiliyle icâbet etmesi her zaman böyle de ildir.

150

samında olurdu. Bu i'tibârla "talebe ba lı olmayan ihsân" lâfıyla bn Arabî, düpedüz, sözlü bir talebden ba ımsız olarak lûtfedilen ihsânları kasdetmektedir.

Sözsüz talebler de ikiye ayrılmaktadır: 1) "hâl yoluyla taleb", ve 2) "istîdâd yoluyla taleb". Bu iki tür hakkında Prof. Afifî u açıklamayı yapmaktadır416. "Hâl yoluyla taleb" ikinci tip sözsüz talebe ircâ edilebilir, çünkü bir talebde bulunan bir eyin ya da bir ahsın objektif durumu, eninde sonunda, bu eyin ya da ahsın "istîdâd"ının mâhiyetine ba lıdır. Meselâ bir insânın hasta olması hâlinde onun hâli (meselâ ifâ bulmak gibi) bir ey taleb eder ama hastalı ın kendisi dahi bu kimsenin "istîdâd"ının mâhiyetine ba lı bulunmaktadır.

" stîdâd yoluyla taleb" ise her bir var olanın tabîatının aradı ı varlı a ait olan u ya da bu sı-

fatı ilgilendirir. Bu, Hakk'ın kelimenin gerçek anlamıyla icâbet etti i taleb eklidir. Buna gö-

re e er bir eyin u ya da bu olması ezelde takdîr edilmi ise ve e er bu eyin tabîatı da hakkında önceden takdîr edilmi olanı taleb ediyorsa, bu talebe derhâl icâbet edilmektedir. Bu Vücûd (*Varlık*) âleminde her ne vuku bulmaktaysa yalnızca bu yoldan vuku bulmaktadır.

Prof. Afifî, bu durumun, bn Arabî'nin *cebriye*'cilerden oldu unun kesin delîli olarak id-râk edilmesi gerektirdi ini ifâde etmektedir. u farkla ki bu, mekanik materyalist bir deter-

minizm (*cebriye*) olmayıp daha ziyâde Leibnitz'in "önceden teessüs etmi âhenk" kavramına yakın bir konumdadır.

Ne denilirse denilsin bn Arabî bu hususdaki kendi konumunu gene kendine has bir bi-

çimde öyle açıklamaktadır417:

Talebe ba lı olmayan ihsânlara gelince, burada "taleb"den murâdım, yalnızca, bir dile in sözle ifâdesidir. Aslına bakılacak olursa gerekli olan ya sözle, ya hâlle ya da istîdâdla

"taleb"dir. (" *stîdâd yoluyla taleb" öyle bir benzetimle anla ılabilir*)418. Nitekim (*All h'a*)

mutlak hamd ancak sözle sahîh olur; ammâ velâkin bunu hâlin de takyîd etmesi gerekir.

Binâenaleyh seni All h'a hamdetme e sevk eden ey de sana ya ***Fiil*** isimlerinden bir isimle ya da ***Tenzîh*** isimlerinden bir isimle ba lı olacaktır419. Kulun kendi istîdâdına bilinci olmaz da ancak (*onu All h'a hamdetme e sevkeden sâiki bildi inden*) kendi hâline bilinci olur. Böyle olunca da istîdâd "taleb"in ardında gizli olarak kalır.

Önce "hamd etme" benzetimiyle neyin kastedilmekte oldu unu açıklayalım. Arapça'da insânlar All h'a hamd ederken " *el hamdü lillâh*" derler420. Herkes bu aynı fomülü kullanır.

Bu lâfzî sûretinin içinde formülün kendisi de hiç de i mez. Ama e er biz " *el hamdü lillâh!"*

diye ükrânlarını dile getirenlerin psikolojilerine iner de bunu her bir özel hâl için tahlîl edecek olursak, belki bir A ahsı kendi bedeninin sa lık durumunu dü ünerek bu sa lıkdan421

dolayı duydu u ükrânın bir ifâdesi olarak " *el hamdü lillâh!"* derken, bir B ahsı da All h'ın 416 Fusûs erhi, s.22.

417 Fusûs, s. 30/60/31-32/**I**-192 ilâ 195.

418 Kendine özgü ifâde tarzı dolayısıyla Ibn Arabî'nin takdîm etti i benzetimi anlamak kolay de ildir. Bu pasajın anlamı onu izleyen paragrafta açıklanacaktır.

419 Fiil isimleri Hâlik, Bâri', Mübdi', Musavvir, Muhyî, Muîd gibi All h'ın yaratıcılı ına i âret eden isimlerdir.

Tenzîh isimleri ise All h, Alî, Samed, Sübbûh, Kuddûs gibi mahlûkatında bulunmayan vasıflarına i âret eden i-simleridir. (*Çevirenin notu*)

420 Aslına bakılacak olursa *el hamdü lillâh* "hamd All h'a (ve yalnızca O'na) mahsustur" anlamında bir nidâ cümlesidir.

421 Ibn Arabî bunu "hamd ancak (*meselâ Hâfiz, Vehhâb gibi*) bir fiile i âret eden bir sim aracılı ıyla edilir" diyerek ifâde etmektedir.

ululu unun ve kıdeminin422 kendisinde uyandırdı ı derin idrâk dolayısıyla aynı formülle Al-l h'a hamd edecektir. Buna göre insânı aynı formülü kullanmaya sevk eden sâik ya da somut durum her hâl için farklı olmaktadır. te bu özel sâikin do urdu u duruma ***hâl*** denir.

imdi e er bu farklı sâikler arasındaki ba ıntıyı tersine çevirir de aynı formülü lâhî hsânlar'ın artlarına uygularsak bunların temel yapısını kolayca anlayabiliriz. Âlemde her ey dâimâ kendi "istîdâd"ının gereklerine uygun "ontolojik" bir ihsânı Cenâb-ı Hakk'dan

"taleb" eder. Bu genel ablon her yerde aynıdır. Bununla beraber e er her bir ferdî zaman bi-rimini ele alır da onu ayrıntılı bir biçimde inceleyip tahlîl edecek olursak, "taleb etme"nin her ân bu özel âna mahsus somut duruma uygun olarak benzeri olmayan bir sûret takındı ını buluruz. te bu "hâl"in gere idir.

u hâlde "ahvâl"in gerekleri "istîdâd"ın içinde yer alan ve eninde sonunda buna indir-genebilen somut ayrıntılardır. Bununla beraber sübjektif olarak, yâni belirli bir kimsenin gö-

rü açısından, o kimse kendi " ahvâlinin açıkça bilincinde olmasına ra men genellikle kendi

"istîdâd"ının bilincinde olmaz. Meselâ hasta bir kimse (*hastalı ından dolayı duydu u*) ızdırab yüzünden sa lık talebinde bulunur. Bu kimse, sa lık talebinde bulunmasına kendisini sevk eden sâiki do al olarak bilir. Ama kendi varlı ıyla ilgili olan ve kendisi hakkındaki her eye hâkim durumda olan kendi istîdâdının bilincinde de ildir.

Sıradan bir kimsenin istîdâdı gene de bir sırların Sırrı'dır. Binâenaleyh "istîdâd yoluyla taleb", her ne kadar yukarıda sözü edilmi olan üç türden "taleb"in en güçlüsü ise de aslında hepsinin "en gizli" kalanıdır.

" hsânlar" teorisi ile tecellî teorisi arasındaki sıkı ba ıntıya dikkati çekmi tik. Filhakika, daha yukarıda da gözlemi oldu umuz vechile, bunların ikisi de de i ik bakı açılarından mütâlâa edilen aynı bir eydir. Bu her iki görü açısını da aynı bir yere yerle tirdi imizde ortaya çıkan özel bir husûsu tartı arak bu bölümü kapatmak istiyorum.

Bu alt-bölümün ba langıcında bn Arabî'nin "ihsânlar"ı: 1) zâtî ihsânlar, ve 2) esmâ' aracılı ıyla lûtfedilen ihsânlar diye belliba lı iki sınıfa ayırdı ını görmü tük. Bu iki sınıfın birincisi

söz konusu oldu unda, "zâtî" kelimesinin kendisi dahi bu i in Zât tecellîsi ile ilgili ol-du unu yeterince telkîn etmektedir.

Gerçekten de, *tecellî* açısından bakıldı ında, "zâtî ihsânlar" lâhî Zât'ın bir tecellîsidir.

Bununla beraber una dikkat edilmelidir ki bu, zâtî tecellînin ***feyz-i mukaddes*** diye adlandı-

rılan özel bir türüdür. Bu, ***feyz-i akdes*** diye isimlendirilmi olan de ildir423. bn Arabî unları ifâde ederken â ikârdır ki bu farka i âret etmektedir424:

Zât'dan gelen tecellî ancak tecellîgâhının istîdâdının sûretine göre olur. Bunun dı ında (*zâtî* tecellî) vâkî olmaz. Bu takdirde, tecellîye mazhar olan Hakk'ın aynasında kendi sû-

retinden ba ka bir ey görmez. Ve Hakk'ı da göremez. (*Nasıl ki aynaya bakan kendi sû-*

retini görürken aynayı göremezse) kendi sûretini Hakk'ın aynasında görmekte oldu unu bilmekle beraber onun Hak'kı görmesi mümkün de ildir.

422 Bu da bir kimsenin All h'a "tenzîhe i âret eden (*meselâ Kuddûs, Kadîm* gibi) bir sim aracılı ıyla hamd etmesi hâline tek bül etmektedir.

423 Bu iki kavram arasındaki temel fark için IX. Bölüm'e bakınız.

424 Fusûs, s. 33/61/ 35/**I**-204 ve 205.

Bu pasajın anlatmak istedi ini K ânî öyle açıklamaktadır425:

Zât'ın sıfatlardan arınmı vechesiyle herhangi bir kimseye ya da eye tecellî etmemesi hasebiyle, sıfatlardan arınmı olan saf Zât'ın tecellî etmesi mümkün de ildir. Filhakika tecellî eden ***Rahmâniyyeti*** vechiyle Zât'dır426... hâlbuki Zât olarak Zât'ın ancak kendinden kendine tecellî etmesi mümkündür. Mahlûkata yönelik tecellîye gelince bu, yalnızca her hâl için tecellîgâhın "istîdâd"ına uygun olarak vuku bulur.

Bâlî Efendi'nin isâbetle i âret etti i gibi bu tecellî türü " ***feyz-i mukaddes***"den ba ka bir ey de ildir. Bu, Hakk'ın, kayna ı do rudan do ruya ***Zâhir*** isminin Hazreti (*yâni ontolojik düzeyi*) olan tecellîsidir. Hakk'ın ***Zâhir*** ismi bütün lâhî Esmâ'yı ya da Sıfatları bir Vahdet içinde kucaklayan kapsamlı ismidir.

Bâlî Efendi, buna ek olarak, "feyz-i mukaddes" ile "zâtî ihsânlar" ve "Esmâ' yoluyla lûtfedilen ihsânlar" arasındaki ba ıntıyı da u sözlerle berrâk bir biçimde açıklamaktadır: Kayna ı Zât olan ve tecellîgâhının sûretine uygun olarak uygun bir sûret iktisâb eden tecellî "feyz-i mukaddes"dir. (*Bu da iki türlü olur*).

1) E er tecellînin zuhur etti i mahâl (*yâni tecellîgâh*) Zât'ın tecellîsini kapsamlı smin (*yâni All h isminin*) Hazreti'nden kabûl ederse Zât da bu tecellîgâhda kapsamlı Birli in Hazreti'nden do rudan do ruya tecellî eder. Bu kabil bir tecellîye " lâhî427 tecellî" adı verilir, ve bunun sonucu da "Zâtî ihsânlar"dır.

2) Ama e er tecellîgâh Zât'ın tecellîsini lâhî simler'in birinin Hazreti'nden kabûl edecek bir yapıdaysa Zât kendisini bu özel Hazret'den izhâr eder. Buna da "bir Sıfat ya da sim aracılı ıyla tecellî" adı verilir, ve bundan da "Esmâ' yoluyla lûtfedilen ihsânlar" hâsıl olur.

* * *

425 s. 32-33.

426 IX. Bölüm'e bakınız.

427 Bu tecellî All h seviyesinde vuku buldu u için buna *ilâhî* denilmi tir.

8

2

) *

&

1 ;

<

(I) Yaratılı ın Mânâsı

Hilkat (*yâni yaratılı*), hiç üphesiz, slâm'ın dünyâ görü ünün dayandı ı temel kavramlardan biridir. Bu kavram slâm'da dinî dü üncenin bütün vechelerinde önemli bir rol oynar.

Meselâ, lm-i Kelâm'da ***hudûs*** (*yâni sonradan peydâ olma*) ile ***kıdem*** (*yâni ezelî olma*) arasındaki zıtlı a ait bütün tartı maların ba langıç noktası bu kavramdır. Bu âlem, lâhî hilkatin neticesi olmak hasebiyle, zaman içinde belirli bir ba langıcı bulunan (***muhdes***) bir nesnedir.

te bu âlemin ***muhdes*** olması keyfiyeti de bütün islâmî Kelâm lmi sisteminin temelini te -

kil eder.

bn Arabî'nin dünyâ görü ünde de ***hilkat*** anahtar-kavramlardan biri olarak önemli bir rol oynamaktadır. All h'ın yaratıcı ***Ol!*** (*Kün!*) kelimesinin bütün varlıkların varlık olarak zuhurlarında kat'î bir mânâsı vardır. Bununla beraber daha önce görmü oldu umuz vechile, bn Arabî'nin ontolojisinde (*varlık bilgisinde*) en temel kavram tecellî kavramıdır, ve bu Varlık âlemi de eninde sonunda Hakk'ın Kendi tecellîsinden ba ka bir ey de ildir. Bu anlamda, â-

lemin varlık olarak zuhuru demek olan ***hilkat*** de, do al olarak, Hakk'ın Kendi tecellîsi ile özde olmaktadır.

Ama bn Arabî'nin ontolojisinin Hakk'ın Kendi tecellîsine dayanmakta olması ve ortada da bu tecellîden ba ka bir ey bulunmaması hasebiyle e er hilkatin bn Arabî için, eninde sonunda, bir metafordan (*bir istiâreden, bir mecazdan*) ba ka bir ey olmadı ı zehâbına ka-pılacak olursak büyük bir hatâya dü mü oluruz. bn Arabî'nin hilkat kelimesini kullanmı olmasının onun islâmî dü üncenin yüzyıllardanberi teessüs etmi olan ablonuna uyan bir tâ-

viz oldu unu ve onun bu zâtî tecellîyi an'aneye daha uygun bir terminoloji içinde tasvîr etti-ini dü ünmek onun dü üncesinin çok-yönlü tabîatını görmemezlikden gelmek olurdu.

bn Arabî'nin dü ünce sisteminin en belirgin vasıflarından biri onun tek-yönlü, tek-katmanlı olmamasıdır. Önemli bir mesele söz konusu oldu muydu bn Arabî dü üncesini, genellikle, zengin bir tasvîrler toplulu uyla süsleyerek farklı do rultularda ve farklı biçimlerde geli tirir. Bu, sanırım büyük ölçüde, onun dü üncesine yataklık etmekte olan hâlâtının (*mistik tecrübesinin kendisine kazandırmı oldu u deneyim ve hâllerin*) ola andı ı derinli inin ve do urganlı ının eseridir.

Mistik ya antının derinli i ve zenginli i, bu takdirde, ifâdenin çe itlili ini de zorunlu kılmaktadır.

"Hilkat"in bu bölümde incelemek istedi imiz teorisi yalnızca bir dinî metaformu ya da Kelâm lmi'nin an'anevî terminolojisine gizlenmi bâtınî bir ö retiymi gibi telâkkî edilme-melidir. bn Arabî'nin telâkkîsine göre ***hilkat*** de tıpkı ***zâtî tecellî*** kadar gerçektir. Ya da daha ba ka bir biçimde ifâde edilecek olursa, bn Arabî'nin idrâkinde mevcûd olan temel bir olgu, biri ***hilkat*** di eri ise ***zâtî tecellî*** olarak iki farklı vecheye sâhiptir.

154

bn Arabî'nin hilkat teorisiyle ilgili olarak dikkatimizi çeken ilk ey "üç-lülük"

(*salâsiyye*) kavramının burada oynadı ı önemli roldür. Bu, onun, "zâtî tecellî" teorisinden farklılı ını ortaya koymaktadır.

Hareket noktası, mûtâd oldu u vechile, gene Hakk'dır. Varlı ın ontolojik temeli, artık bilmekte oldu umuz gibi, Vâhid olan Hakk'dır. Ama Vâhid, kevnî vechesiyle göz önünde tu-tulacak olursa, farklı üç veche takdîm eder. Bunlar: 1. (*Mutlaklı ı yönüyle Zât olarak de il fakat Kendini izhâr etmesi bakımından*) ***Zât***, 2. ***râde*** (*bu mertebede Hakk irâde sâhibi yâni*

Mürîd *olarak Kendini izhâr eder*), ve 3. ***Emr428*** (*bu mertebede de Hakk bir* ***Âmir*** *olarak Kendini izhâr eder*).

Burada takdîm edilmi oldu u sıralamayla bu üç veche bütün "hilkat" sürecini temsil etmektedir. Bu süreci kısaca u ekilde tasvîr etmek mümkündür. Önce Vâhid olan Hakk'da zâtî bilinç ya da ***lim*** kıyâm eder ve lâhî Bilinç'de a'yân-ı sâbite zuhûra gelir. Bu, mümkün olan Kesret'in do u unun i âretidir. Ve böylelikle de "Zât Hazreti" (*yâni Zât olarak Zât'ın*

ontolojik düzeyi) " lâh Olma (*lâhiyyet, Ulûhiyyet*) Hazreti"ne nüzûl eder.

Bundan sonra ikinci safhada, a'yân-ı sâbitenin (*bu lâhî Bilinç'de*) adem hâlinde bulunuyorken bu sefer varlık hâlinde zuhûr etmesinin lmi'ne dayanan râde zuhûr eder. Ve en son safhada da, bu râde'ye dayanan "Ol!" (*Kün!*) emri verilir ve âlem de böylece yaratılmı olur.

Bu ön îkazları hatırımızda tutarak bn Arabî'nin bu süreci tasvîr etti i pasajı birlikte okuyalım429:

All h seni muvaffak etsin! Bilesin ki hilkat i i ***ferdiyyet*** temeli (*yâni Hakk'ın tek olma vasfı*) üzerine binâ edilmi tir. Ama bu tekli in üçlü bir yapısı vardır (*teslîs*). Buna göre (*hilkatle ilgili*) en küçük sayı "üç"tür. Çünkü (*e er vâhidi yâni biri bütün sayıların temeli olması bakımından saymazsak*) "üç", tek sayıların ilkidir.

Bu, anla ılması fevkalâde güç bir pasajdır. bn Arabî'nin bu mânâ yüklü kısa sözleri a a-

ıdaki ekilde açıklanırsa anla ılabilir. bn Arabî söze "hilkat"in kökünde Hakk'ın "ferdiyyet"inin bulundu unu söyleyerek ba lamaktadır. Onun burada, Hakk'dan, "Vâhid" olarak de il de "ferd" olarak söz etmi olmasına dikkati çekmek gerekir. Ba ka bir deyi le, bn Arabî, Hakk'dan O'nun aslî mutlaklı ı içinde Hakk olması keyfiyeti itibâriyle söz etmemektedir. Biz burada Hakk'ın, Zâtî Bilinc'in ya da lm'in sâhibi bulundu u daha dü ük bir merhalede bulunmaktayız.

bn Arabî'ye göre zâten "vâhid"i (*bir'i*) sayıdan addetmemek gerekir; o"iki"den ba layarak bütün sayıların ilkesi ve do u - mahallidir. Bu sebebden ötürü de bizâtihî bir sayı olamaz.

"Vâhid" (yâni *Bir*) mutlak olarak bütün ba ıntıların üstündedir. O, do al olarak, sayı kavramının da üstündedir.

Ama "ferd" hiç de böyle de ildir. Zâhiren o da "vâhid"dir (*bir'dir*), ama bâtınî yapısı i-

çinde o "vâhid" de ildir, zîrâ ***ferdiyyet*** (*teklik*) kavramı bizâtihî "ba kası" kavramını da içerir.

O, ba kalarından ba ka oldu u sürece "vâhid"dir. Bu anlamda "ferd" bâtınî olarak, ve onu ba kaları fikrinden soyutlayarak temsîl etmenin imkânsızlı ından ötürü, hem bölünebilir ve hem de bölünmü tür.

428 Buna Kelime (ya da *kavl*) de denir.

429 Fusûs, s. 139-140/115-116/173/**II**-332.

155

imdi, " lm'i tecellî etmi Hakk olarak" ***Ferd*** vasfıyla Hakk zarûrî olarak ***lim, Âlim*** ve

Ma'lûm diye üç nesne içerir. te bu, sanırım, yukarıda bn Arabî'nin metninde "üçlü yapı"

diye zikredilen eydir. Bu üçlü yapı, yukarıda hilkat sürecinin üçlü yapısı diye açıklamı ol-du umuz üçlü yapı de ildir. Ba ka bir deyi le, bn Arabî üçlü yapı içinde üçlü yapı te his etmektedir.

Ve âlem de bu lâhî Hazret'den (*yâni Hakk'ın Vâhid olarak de il de bâtınen lim-Âlim-Ma'lûm üçlüsünü haiz Ferd oldu u ontolojik mertebeden*) var oldu. Nasıl ki Hakk da:

"Muhakkak ki Bizim bir eye kavlimiz (*sözümüz*), onu (*yaratılmasını*) irâde etti imizde ona ***Ol!*** dememizdir: o da olur" (XVI/40) buyurmu tur. Böylece gene ***Zât, râde*** ve ***Kavl***

430 üçlüsü gerekmektedir. Ve e er bu ***Zât*** ile onun bir eyin var oluvermesini dileyen **-**

râde'si ve var olacak eye yönelik ***Kün!*** (*Ol!*) emri olmasaydı o ey de var olamazdı.431

Bu pasaj Fâil yâni Hakk cihetinden üçlülü ün yapısını tasvîr etmektedir. Ama yalnızca

Hâlik (*Yaratıcı*) cihetinden üçlülük herhangi bir tesir icrâ etmemektedir. Hakk'ın yaratıcı fiilinin gerçekten de sonuç verebilmesi için bu irâde ve emre muhâtab olanda da (*k bil'de de*), yâni yaratılacak olanda da mütek bil bir üçlülü ün bulunması gereklidir. Hilkat ancak va ancak aktif (*fâil*) üçlülü ün pasif üçlülükle mükemmel bir biçimde çakı ması hâlinde kuvveden fiile çıkabilir.

(*All h'ın yaratıcı Kavli'nin ifâde edilmesiyle*) yaratılacak olan eyde de üçlü bir teklik (*ferdiyyet-i selâse*) zuhur eder. Ve bu üçlülük sâyesinde o eyin de, kendi cihetinden, yaratılması ve varlıkla vasıflandırılması mümkün olur. O nesnedeki üçlülük: 1) onun ey olu u (*ey'iyyeti*), 2) onun (*Kün emrini*) i itmesi (*semâ'*), ve 3) Yaratıcı'nın onun yaratılması (*hilkati, îcâdı*) ile ilgili olan emrine boyun e mesidir (*imtisâli'dir*). Böylelikle yaratılanın üçlü tekli i Yaratıcı'nın üçlü tekli ine tek bül etmi olur.

Birincisi Yaratıcı'nın Zâtı'na tek bül eden, adem hâlindeki eyin a'yân-ı sâbite'sinin zâtı-

dır. kincisi Yaratıcı'nın irâdesine tek bül eden, eyin "Ol!" emrini duymasıdır (*algılaması, idrâk etmesidir*). Üçüncüsü ise Yaratıcı'nın "Ol!" sözüne (*kavline*) tek bül eden, o eyin kendisine varlık veren emri itaatkâr bir ekilde kabûlleni idir.

Bu bakımdan ***tekvîn*** (*yâni varlıkla vasıflandırılmak, varlı a büründürülmek*) yaratılmı olan eye (***mütekevvîn***' *e*) izâfe

edilmelidir. Çünkü "Ol!" emrinin zuhûrunda e er o eyde bizâtihî varlık kazanmak ***kuvveti*** olmasaydı, o ey asl var olamazdı. Bu bakımdan, kendisini ademden (*yokluk hâlinden*) varlı a dönü türmü olan, bizzât o eydir.432

Burada, yaratılı sürecinde yaratılacak olan eyin ***kuvvet***'nin vurgulanmı olması dikkat çekicidir. Bir ey, zannedildi i kadar da pasif yâni mekanik ya da kuvvetsiz bir biçimde yaratılmamakta, aksine kendi yaratılı ına müsbet bir biçimde i tirâk etmektedir. Bu, bizim bundan önceki bölümde tartı mı oldu umuz ***isti'dâd***'ın büyük kuvvetine bir ba ka bakı a-

çısıdır.

All h bir eye varlık verme e karar verdi inde ona yalnızca "Ol!" der. Ve o ey de (*bu emrin*) cevabı olarak varlı a bürünür. Bu süreçte o eyin ***tekevvün***'ü (*yâni varlı a bürünmesi*) All h'ın bir fiili de il, bizzât o eyin bir fiilidir. Meseleye bu türlü bakı açısı K ânî tarafından öyle açıklanmaktadır433:

430 Arapçası: Hâzihî zât ve irâde ve kavl.

431 Fusûs, s. 139-140/115-116/173/**II**-332.

432 Fusûs, s. 140/115-116/173-174/**II**-332-333.

433 s. 140

Tekevvün (*varlı a bürünme*) yâni eyin Emr'e uyması o eyin bizâtihî kendisine mahsustur. Çünkü (*bn Arabî'nin de dedi i gibi*) tekevvün o eyin kuvvetindedir; yâni gizli bir biçimde o eyde bilkuvve mevcûttur. te bunun içindir ki All h (*yukarıda sözü geçmi olan âyette*) bu varlı a bürünmeyi "...o da olur" diyerek o eye atfetmektedir434. Bu be-yân göstermektedir

ki ey (*"Ol!" emrini duyar duymaz*) bu emre derhâl uymakta ve hemen varlı a bürünmektedir. O eyin böyle hareket edebilmesinin sebebi ise, a'yân-ı sâbi-te'nin aslında gizli ve bâtınî varlık hâli olması dolayısıyla, o eyin zâten ***Âlem-i Gayb***'da bilkuvve (*potansiyel olarak*) mevcûd olmasında aranmalıdır. Bâtınî her ey, bizâtihî, zâ-

hirî varlı a bürünmek kuvvetine sâhiptir. Bunun sebebi ise ***Bâtın*** ismiyle isimlendirilen

Zât ile ***Zâhir*** ismiyle isimlendirilen ***Zât***'ın aynı olu u ve (*emri kabûl eden*) ***k bil***'in de (*eninde* sonunda) ***Fâil*** ile aynı olu udur.

te bn Arabî tarafından ortaya atılan orijinal "Yaratılı Teorisi" böyledir. bn Arabî bu teoride, kısacası, tekvînin (*varlı a bürünmenin*) Hakk'a de il yaratılan eye atfedilmesi gerekti ini kuvvetle vurgulamaktadır. Böyle bir iddia, All hu Teâlâ'yı âciz olarak gösterdi i gerekçesiyle, hiç üphesiz ki sıradan mü'minler tarafından tenkîd edilecektir. Ama tekrar tekrar dikkati çekmi oldu um gibi, bn Arabî'nin dünyâ görü ünün yapısını gerçekten de iyi bilenlerin nezdinde bu ne a a ılayıcı bir ifâdedir ve ne de küfürdür. Bu dünyâ görü üne göre e yânın (*mahlûk tın*) Hakk'ın do rudan do ruya müdâhalesine yalnızca sınırlı bir yer tanıyacak kadar güçlü-kuvvetli olarak takdîm edilmekte oldu u bir vâkıadır. Bununla beraber, daha derin bir mertebede göz önünde bulundurulduklarında, belli bir süre için kendi ba larına varlı a bürünmü gibi telâkkî edilen bu e yâ Hakk'ın sonsuz sayıdaki özelle tirilmi ve sınırlandırılmı tecellîlerinden ibârettir; ve hepsi de Hakk'ın Zâtı'na mahsus "ontolojik bir tiyatro eseri", bir " ***Divina Commedia***"dır (*lâhî Komedi'dir*).

(*Hilkatin son safhası olan*) tekvînin Hakk'a de il de e yâya atfedilebilmesi bn Arabî tarafından ayrıca u ekilde açıklanmaktadır435:

All h "tekvîn" i inin All h'a de il (*yaratılan*) eyin kendisine atfedildi ini beyân etmi -

tir. Bu i te All h'a atfedilen yalnızca O'nun Emr'idir. All h bu i teki katkısını: "Muhakkak ki Bizim bir eye kavlimiz (*sözümüz*), onu (*yaratılmasını*) irâde etti imizde ona ***Ol!***

dememizdir: o da olur (*yâni varlı a bürünür*)" (XVI/40) diyerek açıklamaktadır. u hâl-de "tekvîn", her ne kadar yaratılacak olan ey All h'ın Emr'ine itaatle hareket ediyorsa da gene de, yaratılan eye atfedilmektedir. Ve (*biz bu beyânı oldu u gibi kabûl etmek zo-rundayız, çünkü*) All h sözünde sâdıktır. Öte yandan bu tekvîn(*in eye nisbet edilmesi de*) hakikatte akla uygundur.

(*Nitekim bir misâl vermek gerekirse,*) kendisinden korkulan ve kendisine isyân edilmesi mümkün olmayan bir âmir e er kölesine "Kalk!" (*arapçası: "kum!"*) derse, köle efendisinin bu emrine uyarak derhâl aya a kalkar. Onun aya a kalkı ında efendisinin ona bunu emretmi olmasından ba ka bir ey yoktur. Kölenin bizzât aya a kalkması ise efendisinin fiili de il bizzât kendi fiilidir.

Demek ki "tekvîn"in aslı ***teslîs*** temeli üzerinedir. Yâni Hakk (*Yaratıcı*) tarafından ve mahlûk (*yaratılan*) tarafından olmak üzere her iki yönden de üçer unsur bu i e katkıda bulunmaktadır.

434 Buradaki nüans udur ki All h bu âyette *fe yukevvin* (yâni *oldurur* ya da *varlı a büründürür*) de il de *fe ye-kûn*(yâni *o da olur* ya da *varlı a bürünür*) demektedir ki burada cümlenin öznesi eyin kendisidir.

435 Fusûs, s. 140/116/174-175/**II**-335-336.

Bu bakımdan bn Arabî'nin dü ünce sisteminde islâmî "yoktan yaratılı " ilkesi geçerli olmaktadır. Ama onun tezini sıradan "yoktan yaratılı "dan farklı kılan bn Arabî'nin gözünde yoklu un tümüyle artsız bir ***adem*** de il de somut varlık düzeyindeki "adem" olu udur. Onun ***yokluk*** diye baktı ı a'yân-ı sâbite (*idealar*) düzeyinde ya da, aynı ey demek olan, All h-

'ın Bilinci'ndeki " ***varlık***"dır. Onun " ***yokluk***" dedi i, ontolojik görü açısından, " ***mümkün o-***

lan"dan yâni varlı a bürünebilme kuvvetine sâhip olandan ba ka bir ey de ildir. "Hilkat"i bir çe it tek ki ilik ilâhî bir piyes gibi gören sıradan telâkkînin men einde "mümkînât"a izâfe edilmesi gereken müsbet kuvvetin bilinmemesi (*cehli*) yatmaktadır. Gizli iken All h'ın ontolojik emrine cevap olarak varlı a bürünme hususunda her ey, bn Arabî'ye göre, yeterince güç-kuvvet sâhibidir.

Buna göre yaratılmı ların âlemi ***fâ'iliyyet'*** in pençesindedir. Ve bu âlemi te kil eden e yâ da kendi yaratılı ına müsbet bir biçimde bilfiil katkıda bulunmaktadır.

Kile ekil vererek (*çanak-çömlek gibi*) bir takım e yâ yapan bir sanatkâra bakıldı ında, sathî bir gözlemle, kilin kendisi bakımından hiçbir müsbet "fâ'iliyyeti" haiz olmadı ı ve sanatkârın ho una giden hangi ekil olursa olsun o ekle girdi ini mü âhede etmek mümkün-dür. Böyle bir te hisde bulunan bir kimsenin gözünde o sanatkârın elindeki kilin hâli mahzâ pasiflik, mahzâ fiilsizliktir. Bu kimse kilin de, kendi yönünden, sanatkârın faaliyetini müsbet bir biçimde tâyin etti ini farketmemektedir. Hiç üphesiz bu sanatkâr kilden oldukça büyük bir çe itlili e sâhip pekçok e yâ yapabilir, ama ne yaparsa yapsın kilin tabîatının kendisine vaz etti i mahdut sınırların ötesine geçmesi mümkün de ildir. Ba ka bir ekilde ifâde edecek olursak, aslında, kilin kuvveden fiile

çıkan mümkün bütün ekillerini tâyin eden kilin bizzât kendisidir. te "yaratılı " sürecindeki bir eyin durumu da a a ı-yukarı bunu andırır.

Bununla birlikte aynı gözlem açıkça, her ne kadar e yâ "fâ'iliyyet"e sâhip ise de bunun aslî de il tâlî oldu unu da göstermektedir. All h' ile âlem arasındaki temel fark i te burada ortaya çıkmaktadır. Tıpkı "kadının, tabîatı gere i, erke in bir derece altında bulunması" gibi yaratılmı lar (*mahlûkat*) da Hakk'ın bir derece altındadır. Bütün müsbet kuvvetlerine ve isti'dâdına (*yeteneklerine*) ra men e yânın aslî bir önceli i yoktur.

All h'ın: "Erkekler kadınlara göre bir derece üstünlü e sâhiptir" (II/228) meâlindeki âyetiyle kadının erkekden bir derece a a ıda bulunması gibi All h'ın sûreti üzerine yaratılan insân dahi onu kendi sûreti üzerine yaratan All h'ın derecesinden a a ıdadır.

Hakk'ın erkekten farklı ve üstün oldu u o derece dolayısıyla Hakk âlemden ganî (*tamâ-*

men ba ımsız) ve aslî fâildir (*fâil-i evvel'dir*). Sûrete gelince o ikinci dereceden fâildir (*fâil-i sânî'dir*), ve dolayısıyla da Hakk'a mahsus olan ***evveliyyet*** (*öncelik, aslîlik*) sûrette yoktur436.

(II) Âlemin Yaratılı ındaki Di i Unsur

Bundan önceki alt-bölümün sonunda ârızî olarak kadının, tabîatı gere i, erke in bir derece altında bulundu una de inilmi ti. Bununla beraber bu, bn Arabî'nin kadının âlemin yaratılı sürecinde oynadı ı rolü tâlî ya da önemsiz bir rolmü gibi telâkkî etmekte oldu u anlamına alınmamalıdır. Aksine bütün yaratılı süreci, onun görü üne göre, di ilik ilkesiyle yönetilmektedir.

436 Fusûs, s. 273/219/454/**IV**-352.

158

bn Arabî'nin bu mesele hakkındaki dü ünce tarzının hareket noktası: "Bana sizin dün-yânızdan üç ey sevdirildi: kadın, güzel koku ve gözümün nûru olan namaz" meâlindeki me hûr hadîstir. Bu hadîsde bn Arabî "üç" sayısının (gene üçlülük!) sayılan üç nesneden güzel koku anlamındaki ***tıyb*** kelimesinin müzekker (*erkil*) olmasına ra men ***salâs*** eklinde müennes (*di il*) biçimde ifâde edilmi oldu una dikkati çekmektedir. Arapça dilbilgisine gö-

re e er sayılan nesneler arasında bir tâne bile müzekker kelime bulunsa sayılanların hepsi birden sanki müzekker imi ler gibi muâmele görür ve söz konusu nesnelerin sayısı da (*meselâ burada üç sayısı için müennes yâni di il olan* ***salâs*** *kullanılacak yerde, dilbilgisi açısından daha do ru olan müzekker* ***salâse*** *kelimesinin kullanılmasının gerekti i gibi*) müzekker bi-

çimde kullanılır.

Fakat, bn Arabî'ye göre, bu hadîsde Peygamber ***bilerek*** müennes biçim olan ***salâs*** kelimesini kullanmı bulunmaktadır; ve bunun da bn Arabî'ye göre çok derin bir sembolik mânâsı vardır. Bu, yaratılı a katkıda bulunan bütün âmillerin müzekker olduklarını ve bütün yaratılma sürecine, aslında, di ilik ilkesinin (***te'nîs***'in) hâkim oldu unu telkîn etmektedir. bn Arabî dikkatimizi bir erke in varlı a bürünmesi sürecine çekmektedir437: Erkek iki müennes arasında tahakkuk eder. Bunlardan biri (*Zât'ın isim olarak müennes oldu una delâlet eden*) ***te'nîs-i zât*** di eri ise (*gerçek müennes olan kadına delâlet eden*)

te'nîs-i hakîkî dir.

Bütün Varlı ın orijinal temeli olan ***Zât*** müennes bir isimdir. Bütün varlıkların sûretlerinin aracısız ontolojik temeli olan ***lâhî Sıfatlar*** söz konusu oldu unda sıfat da müennes bir kelimedir. All h'ın yaratıcı ***kudret***'i de müennes bir kelimedir. u hâlde yaratılma sürecine hangi vechesinden yakla ılırsa yakla ılsın hep müennes bir isimle kar ıla ılmaktadır.Yunan felsefesini idrâksizce izleyen felsefeciler All h'ın bu âlemin varlı ının sebebi (***illet***'i) oldu u-nu beyân ederler. bn Arabî, bunun yanlı bir kanaat olmakla beraber, yaratılı hakkındaki bu yanlı kanaatte bile âlemin yaratılı ındaki nihaî temel olarak gene de müennes bir ismin (*illet'in*) kullanılmı olmasının anlamlı oldu una dikkati çekmektedir.

Bütün mesele K ânî tarafından daha *ıskolâstik* bir uslûb içinde öyle incelenmektedir438: Her eyin nihaî temeline (*ya da men eine*) Ana (*arapçası: umm*) denir, çünkü ana bütün dalların kendisinden çıktı ı a aç gövdesidir. All h'ın: "Ey insanlar! Sizi tek bir ***nefs***'den yaratan ve ondan da ***zevce***'sini yaratan ve ikisinden de pekçok kadın ve erkekleri türeten Rabb'inizden sakının!..." (IV/1) dedi i zaman konuyu nasıl tasvîr etti ini görmüyor musun? Burada da gördü ün gibi (*Âdem'in*) "zevcesi" müennestir ama zevcesinin yaratılmı oldu u "nefs" de müennes bir kelimedir439.

Tıpatıp aynı ekilde, artık üzerinde hiçbir eyin bulunmadı ı "men e'lerin Men e'i" de müennes bir kelime olan ***Hakîkat*** kelimesiyle ifâde edilir... Kezâ, lâhî Cevher'i ifâde eden ***Ayn*** ve ***Zât*** kelimeleri de müennes kelimelerdir.

u hâlde, Hazret-i Peygamber'in kadını erke e üstün göstermedeki niyeti440 kendinden ne et eden her eyin men ei ve kayna ı olmak bakımından kadının haiz oldu u özel ö-

neme dikkati çekmekti. Ve bu, yalnızca Tabîat için de il fakat Hakîkat için de geçerlidir.

437 Fusûs, s. 274/320/457/**IV**-357.

438 s. 274.

439 Her ne kadar Âdem bir erkekse de onun ilk yaratıldı ı *nefs* müennestir.

440 Burada, Hazret-i Peygamber'in sayılan üç nesneden birinin müzekker olmasına ra men bunları gösteren üç sayısını müennes *selâse* kelimesiyle ifâde etmi olması îmâ edilmektedir.

159

Gerçekte Hakîkat, mutlak ***fâ'il*** olmak hasebiyle, her eyin Baba'sıdır (***ebb***' *idir*). Ama Hakîkat, (*pasifli i, ya da arapçası* ***infiâl***' *i dolayısıyla*) kezâ Ana'dır da. Hakîkat, kendisini pasif bir nesne sûretinde izhâr etti i sürece, pasif (***münfail***) olaca ından ötürü kendi zâtında hem ***fiil*** ve hem de ***infiâl***'i birlikte bulunmaktadır. Hakîkat'ın gerçek tabîatı ***taay-***

yün ile ***lâ-taayyün***'ün tevhîdini gerektirir441. Binâenaleyh Hakîkat, bir yandan, bütün taayyünler (*tecellîler*) aracılı ıyla ta'yin edilmi (*tanımlanmı , belirginle mi*) olmaktadır .

Di er yandan da her türlü taayyünün üstünde (*müteâl, eri ilmez olarak*) kalmaktadır.

mdî, ilk taayyünle442 belirginle ti i zaman Hakîkat, "fiil" ile "infiâl" (*aktiflik ile pasiflik*) arasında, "zâhirî" tecellîler ile "bâtınî" tecellîler arasında mükemmel bir mîzan ve denge gerektiren ***Zât-ı Vâhid*** olur. Ve bu Hakîkat her bir sûrette ***Bâtın*** olması itibâriyle

" ***Fâil***", fakat ***Zâhir*** olması itibâriyle de " ***Münfail***" olur443.

Hakk'ın kendinden kendine tecellîsi olarak seyelân eden Taayyün-i Evvel Zât'ın mutlak ve taayyün etmemi oldu u keyfiyetini te'yid eder çünkü lâ-taayyünün, zorunlu olarak, Hakk'ın bizâtihî tecellîsinin (*taayyün-i bi zâti-hi*'nin) önünde olması gerekir. Benzer ekilde, Hakîkat *olarak* Hakîkat her bir belirginle mi varlıkta kuvveden fiile çıktı ı vakit O'nun bu taayyününün lâ-taayyünün ardından zuhûr etmesi de zarûrîdir. Bundan ba ka, hâl-i hâzır sınırlılı ı hakkındaki bütün mülâhazalar gözardı edildi inde her bir taayyün etmi varlık kendi hakîkatı açısından göz önüne alındı ı zaman Hakk'dan gayrı de ildir.

Taayyün etmi bir varlık, bu anlamda, (*kendinde hâzır ve nâzır olan*) Hakk'a ba lı olup O'nun deste ine sâhiptir. u hâlde her ey bu mutlak (*ontolojik*) temel açısından "pasif"

olup bu sonuncusunun bir tecellîgâhıdır; buna kar ılık bu temel "aktif" (*fâil*) olup o nesnenin bâtınında gizli kalmaktadır.

Buna göre ve taayyün etmi olması açısından her eyin "pasif" olmasına kar ılık Hakk'ın tecellîgâhı olması açısından da zâtı itibâriyle "aktif"tir444. Ama söz konusu nesne ise aslî olarak tekdir.... Bu bakımdan nereye giderse gitsin ve nasıl zâhir olursa olsun Hakîkat'ın

"aktiflik" (***fiil***) ve "pasiflik" (***infiâl***), ya da "babalık vechesi" (***übüvvet***) ve "analık vechesi" (***ümûmet***) diye iki vechesi vardır. Ve i te bu da Hazret-i Peygamber'in müennes eklini kullanmı olmasını açıklar.

"Hilkat"in nihâî ve gerçek men ei olan Hakk'ın Zât'ında, ***Zât*** kelimesinin müennes olmasının da göstermekte oldu u gibi, bir çe it müenneslik bulunmaktadır. Bundan ba ka, yaratı-

lı sürecinin ontolojik yapısını tahlilî olarak inceledi imizde de, daha ilk "Taayyün-i Evvel"

ya da "Feyz-i Akdes" safhasında bile, "babalık vechesi" ile birlikte hareket eden "analık vechesi"ni kar ımızda bulmaktayız. Kısacası ***lâhî Zât***, Varlı ın bütün sûretlerinde hâzır ve nâzır olan "pasif" (*münfail*) unsuru temsîl etmesi bakımından, her eyin Ana'sıdır.

441 "Taayyün" (ya da daha kesin anlamıyla "belirginle mi , ta'yin edilmi olma" Hakk'ın pasif vechesine, yâni kendini mü ahhas (*belirgin, ta'yin edilmi*) bir nesnede tecellî eden Hakk'a îmâda bulunmaktadır. "Lâ-taayyün"

ile de Hakk'ın fail vechesine, yâni Fail-i Mutlak olarak Hakk'a îmâ edilmektedir.

442 " lk Taayün" (*Taayyün-i Evvel*) Hakk'ın bütün Esma'ü-l Hüsnâ'yı tevhîd eden (*aynı çatı altında birle tiren*) tecellî olarak zâtî tecellîsine i âret etmektedir. Hakk burada "Vâhid" mertebesindedir.

443 Vâhid *olarak* Hakk bilkuvve bütün nesnelerde olmakla beraber bilfiil gene de Bir'dir. Böylece Hakk ne sırf zuhur tecellîsi ve ne de sırf *bütûn* tecellîsi hâlindedir; ama, tâbir câizse, bu iki kutup arasında mükemmel bir dengeyi muhafaza eder.

444 Metinde: *ve fâil bi nefsi-hi.*

(III) Müebbed Yaratılı

imdi bn Arabî'ye has yaratılı teorisinin en ilgi çekici özelliklerinden birine dönüyoruz.

bn Arabî'nin teorisinin bu bölümü, E 'arî kelâmcılarının atomcu felsefesinin bir tenkîdini te kil etmesi bakımından da, târihî açıdan büyük bir öneme sâhip bulunmaktadır445

Daha ba ka meselelerle de ilgili olarak bn Arabî'nin dünyâ görü ünde Hakk'ın, belliba lı: 1) "Feyz-i Akdes", 2) "Feyz-i Mukaddes", ve 3) nesnelerin ferden varlı a bürünmeleri safhalarından olu an zâtî tecellîsinin bütün bu safhaları arka arkaya gelen mükerrer dalgalar misâli kuvveden fiile çıkarlar. Bu ontolojik süreç (*yâni "varlı a bürünme süreci"*) sonu olmaksızın kendi kendini yineler durur. Her ân ve ân-be-ân, bu aynı sürekli ve müebbed " *yok-olu ve yeniden-yaratılı* " süreci tekrarlanır. Bu belirli ânda hem sonsuz sayı-

da nesne ve hem de sonsuz sayıda özellik, varlık kazanır ve hemen bunu izleyen ânda ise bunlar ba ka bir sonsuz sayıdaki nesne ve özellikle ik me edilmek üzere yok olurlar (*ademe bürünürler*).

Buna göre iki farklı ânda aynı âlemi iki kere ya amamız (*idrâk etmemiz*) mümkün de ildir. Bizim u ânda ya adı ımız âlem bir dâimî (*müebbed*) seyelân hâlinde bulunmakta, bir ândan bir âna de i ip durmaktadır. Ama bu sürekli ve müebbed de i im öylesine düzenli bir ekilde ve öylesine belirli kalıplara uygun olarak vukuu bulmaktadır ki bu hâdisenin yüzeysel gözlemcileri olan bizler, etrâfımızdaki âlemin hep aynı ve tek âlem oldu unu hayâl eder dururuz.

E yânın bu ebedî seyelânını bu bölümün merkezî konusu olan "yaratılı " kavramı cinsinden tasvîr ederken bn Arabî âlemin her ân yeniden yaratılmakta oldu unu ifâde etmekte, ve bunu "yeni yaratılı " (***hakl-ı cedîd***) diye adlandırmaktadır. Bu ifâdenin, "yeni" yaratılı ın

"eski" yâni daha önceki yaratılı la tezâd te kil edecek bir anlamda anla ılmaması gerekir.

"Yeni" kelimesi, bu ba lamda, "ebediyyen yeni" ya da "ân-be-ân yenilenen" anlamındadır.

Kısacası, "yeni yaratılı " ebediyyen yeni yaratılı fiilinin sonsuzadek uzayıp giden süreci demektir.

Zâtî bir idrâkle mücehhez olması bakımından insân, "kendisi"nin, ya adı ı müddetçe ân-be-ân hiç durmaksızın de i mekte oldu unun bilincine eri mesiyle hem derûnunda ve hem de dı ında, yâni hem zihnen ve hem de cismen, bu "yeni yaratılı ı"ın gerçek ve canlı bir his-sine sâhip olabilir. Bununla beraber avâm "yeni yaratılı " sürecinin kendileri açısından dahi farkında de ildir.

bn Arabî bu süreci ***dâimî terakkî*** olarak adlandırmaktadır. Bu, "yeni yaratılı " fikrinin temeline bir göz atabilmemzi sa layan çok önemli bir husustur:

Pek hayret edilecek eylerden biri de insânın dâimî bir terakkî hâlinde bulunmasıdır. Ancak perdelerin446 lâtif ve ince olmasından ve sûretlerin de biribirlerine benzemelerinden ötürü insân bu terakkînin farkında bile de ildir447.

445 Bu fikir muk yeseli Do u Felsefesi açısından çok önemli ve ilgi çekici meseleyi temsil etmektedir. Bununla ilgili olarak benim, Seyyid Hüseyin Nasr'ın editörlü ünü deruhte etmi oldu u: " **Mélanges Offerts à Henri Corbin**, Tahran 1977" kitabında s.115-148 deki " *The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism*" (slâm Mistisizmi'nde ve Zen Budizmi'nde Dâimî Yaratılı Kavramı) ba lıklı mak leme bakınız.

446 E er bir eye fevkalâde ince ve arkasını görme e müsaade eden bir nesnenin ardından bakarsanız sizinle o ey arasındaki perdenin farkına varmazsınız. Burada "perde" terakkî fiilinin izhâr etti i zâhirî sûrete delâlet etmektedir.

447 Fusûs, s. 151-152/124/195/**III**-31.

Her eyin "ebediyyen yeni yaratılı "ın kapsamında olması keyfiyeti Hakk'ın "mümkün"

sonsuz e yâda, esâsen, Kendi'ni izhâr etti i anlamındadır. Bu, Hakk'ın Varlık âleminin önce a'yân-ı sâbite ve bunu tâkiben de "mümkînât" gibi alt düzeylerine ontolojik ***nüzûl***'ü aracılı-

ıyla vukuu bulur. Fakat "mümkînât" açısından bakıldı ında bu dâimî "nüzûl" aslında bir ontolojik dâimî "terakkî" olmaktadır. Bu anlamda her ey, Hakk'ın onlara nüzûlüyle, aslında Hakk'a terakkî etmi (*yükselmi*) olmaktadır.

Ba ka bir tâbirle, e yânın terakkîsi Hakk'ın onlara nüzûlünün arka cephesinden ba ka bir ey de ildir. Adem hâlinde bulunuyorken Hakk'ın Rahmeti'ne mazhar olup da varlı a bürü-

nen e yâ, bu e yânın görü açısından, Varlı ın orijinal kayna ına do ru yükseldikleri (*terakkî ettikleri*) görüntüsünü hâsıl ederler. K ânî, bn Arabî'nin yukarıda kaydedilmi olan pasajını öyle açıklamaktadır448:

nsan hakkındaki en mûcizevî eylerden biri kendi a'yân-ı sâbite'sinin,isti'dâdının ahvâli bakımından sürekli bir terakkî içinde bulunmasıdır. Çünkü, a'yân-ı sâbite'nin bütün ahvâ-

li (*ezeldenberi*) bilkuvve tesbit edilmi olarak Hakk'ın mâlûmudur ve Hakk durmaksızın ve dâimî olarak onları kuvveden fiile çıkartmaktadır. Ve ezeldenberi (*yâni Hakk'ın Gayb mertebesinde*) mevcûd olan (*ve dolayısıyla da*) yaratılmamı olan bütün bu isti'dâdları hâl-i hâzırda yaratılan sonsuz sayıdaki mümkînât hâline dönü türen de Hakk'dır.

Böylece bu gerçek ânda her ey, dâimî olarak yenilenen ilâhî " *varlık* tecellîsi"ni (*vücûdî tecellî'yi*) kabûl etmekte ve her tecellîde de o ey bir sonraki tecellîyi kabûl etme hususundaki k biliyetini arttırmaktadır.

Bununla beraber insan, gözleri perdeli oldu u için ya da, daha ziyâde, bu perdenin çok ince ve seyrek olması bakımından bu olayın bilincinde olmayabilir. Ama tecellî e er zihnî, hadsî (*sezgisel*), hayalî ya da mistik zevk sûretlerinden birine bürünürse insân bunun bilincinde olabilir.

Böylece ontolojik "nüzûl" ve "terakkî"yi ihtivâ eden "yeni yaratılı " bn Arabî'nin dünyâ görü ünün dinamik tabîatını en açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu dünyâ görü ünde hiçbir ey sükûnette de ildir; âlem bütünüyle dur-durak tanımayan hararetli bir hareketlilik içindedir. Âlem tıpkı bir kaleydoskopun de i imi gibi ân-be-ân kendisini istihâleye tâbî tutmaktadır. Ve bütün bu kendini terakkî ettirme e yönelik hareketler de, sırf Hakk'ı Vâhid'in nüzû-

lüne ait zâtî ifâdeleri olması itibâriyle, aslında, e yânın Hakk'ı Vâhid'e do ru terakkîye yönelik hareketleridir. "Zıdların tevhîdi" (*coincidentia oppositorum*) ile ilgili önceki bölümlerin birinde aynı meseleye farklı bir görü açısından yakla mı tık. Burada ise Kesret'in nasıl Vâhdet ve Vahdet'in de nasıl Kesret oldu unu görmekteyiz. Filhakika "nüzûl" de "terakkî"

de tıpatıp aynı bir eyi tasvîr etmektedir.

(*"Yeni yaratılı "ın bir sonucu olarak biz dâima biribirine benzeyen sûretlerle kar ı kar-*

ıya kalırız ama benzer herhangi iki sûretten) biri di erinin aynısı de ildir. Biribirine benzeyen iki ey bu benzemeleri hasebiyle ***ârif***lerin indinde farklı eylerdir. Tahkîk ehli kimselerse vahdette kesreti mü âhede eder. Nitekim bu kesretin de lâhî Esmâ'nın tecellî-

lerinden ileri geldi ini; ve bunların hakîkatları ne kadar farklı ve ne kadar çok ise de bunların tek bir Asıl'dan, tek bir

Hakîkat'tan ne et etmi olduklarını da bilir. Bu, tek olan asılda (*ayn'da*) akıl yoluyla kavranan bir kesrettir.

448 s. 152.

162

Binâenaleyh, tecellîdeki kesret de tek bir *ayn* olarak mü âhede edilir. Nitekim (*eski filozofların maddenin cevheri olarak telâkkî ettikleri*) ***heyulâ*** da her bir sûretin sınırı ile sı-

nırlı olmakla beraber sûretlerin kesreti ve farklılıklarına ra men gene de her sûretteki cevher gene cevher olarak heyulâ olan aslına döner449.

Bu pasajda bn Arabî somut e yâ arasındaki yatay benzerlik-ba ıntısından bahseder gibidir. bn Arabî "yeni yaratılı "ın, kevnî âlemde somut olarak var olan e yânın eninde sonunda lâhî Tecellî'nin sonsuz sûretleri oldu u ve hepsinin de sonunda Vâhid'e ircâ edildi i bu özel vechesi üzerinde durmaktadır. Fakat aynı ey, bu her ân yeni yaratılı ların dikey yâni zamana ba lı ba ıntısı için de geçerlidir. Görünü te bir ve aynı ey olması bakımından "yeni yaratılı " (*halk-i cedîd*) her ân vukuu bulmaktadır öyle ki, biribirini izleyen iki ânda göz ö-

nüne alındı ında, "tek ve aynı ey" gerçekte tek ve aynı de il fakat "benzer" iki eydir. m-dî, bütün bunlara ra men, söz konusu ey orijinal tekli ini ve ki ili ini asl kaybetmeden muhafaza etmektedir, çünkü onda vukuu bulan bütün bu yeni ve benzer durumların hepsi de zâten o eyin kendisine has a'yân-ı sâbitesi tarafından tâ ezeldenberi taayün etmi (*belirlenmi*) bulunmaktadır.

"Yeni yaratılı "ın (*halk-i cedîdin*) bu biri yatay di eri ise dikey vechesi K ânî'nin tefsî-

rindeki u pasajda aydınlı a kavu turulmaktadır450.

Ârif olan kimse tek bir ayn'da (*cevherde*) sonsuz sayıda "benzer" sûretler olarak zuhûr eden tecellîlerin kesretini temyiz eder. Her ne kadar her birinin di erlerinden farklı bir mânâsı da olsa ***K dir, Âlim, Hâlik, Hafîz*** vs.. gibi lâhî simler'in hepsi de gerçekte hep aynı bir ***Zât***'a, ***All h***'a i âret etmektedir. Bu, lâhî simler'in mânâlarındaki farklılı ın

Ahad'da (*temelden Tek Olan'da*) mevcûd bulunan mâkul (*akıl aracılı ıyla fehmedilip kavranabilen*) ve zihnî bir kesretten ba ka bir ey olmadı ını ve kezâ bunların gerçekten de somut bir biçimde mevcûd olan bir kesret olmadı ını göstermektedir. u hâlde bütün lâhî simler'in sûretlerinde vukuu bulan tecellî tek bir Zât'ta temyiz edilen bir kesretten ba ka bir ey de ildir. Bu, tek ve aynı bir eyde biribirini izleyerek vuku bulan olaylar i-

çin de geçerlidir. Biribirine benzeyen ve biribirini izleyen bütün tecellîler gerçekte birdir; ama ferdî tecellîler olarak telâkkî edilirlerse çokluk ifâde ederler. (*Üstâd*) bunu Heyulâ misâli ile açıklamaktadır. Siz Heyulâ'yı herhangi bir maddî sûreti târif etmekle zikretmi olursunuz. Meselâ: "Cisim, mikdarı olan bir cevherdir", "Bitki büyüyen bir bir cisimdir",

"Ta ise cansız, a ır ve sesi olmayan bir cisimdir", "Hayvan büyüyen, hisleriyle algılama yetene i olan, ve irâdesiyle hareket eden bir cisimdir", " nsân aklını kullanan bir hayvandır" dersiniz. Bu yolla da cevheri cismin tanımı olarak ve (*tanımı gere i bir cevher olan*) "cism"i de bütün geri kalanların tanımlarında ifâde etmi olursunuz. Bunların hepsi de adına cevher dedi imiz tek bir gerçe e rücû' etmektedir.

Bu olgu ancak ke if yoluyla bilinebilir ve her eyi akılcı dü ünce aracılı ıyla anlayan kimselere asl if â olunmaz. Bu demektir ki insanların ço u ve bu arada filozoflar da bu "ye-

ni yaratılı "ın farkında olmazlar. Bunlar, e yânın bir kaleydoskop misâli u radı ı bütün de-i imlerin sonsuz güzellikteki manzarasını da görmezler.

Hakk Teâlâ âlem, ve her (*lâhî*) Nefeste onun tek bir asla (*realiteye*) sâhip olarak ebediyyen yeni yaratılı ı hakkında ne de güzel buyurmu tur! (*Ama bu, O'nun*, *Kur'ân'da*) bir grup ve belki de insanların ço unlu u için ifâde etmi oldu u gibi: "Onlar yeni 449 Fusûs, s. 152/124-125/196/**III**-32.

450 s.152-153.

yaratılı dan (***halk-ı cedîd****'den*) üphe içindedirler!" (L/15)451. Bundan dolayı da onlar ***em-***

rin (*i lerin, e yânın, varlı ın*) her lâhî Nefeste yenilendi inden habersizdirler452.

Sâhip oldu u felsefî-tasavvufî sezgiye dayanarak K ânî, âlemin bu ebediyyen yeni yaratılı manzarasını u ekilde tasvîr etmektedir453:

Bütün âlem ebedî bir de i im içindedir. Ve (*âlemdeki*) her ey ân-be-ân de i mektedir.

Yâni her ey, her ân, bir ân önceki taayyününden farklı bir taayyün ile yeniden taayyün etmektedir. Bununla beraber biribirlerini izleyen bütün bu de i imlerin (*ontolojik olarak dayanmakta oldu u*) aslî hakîkatı (***ayn-ı vâhide'*** *si*) hep aynı kalmaktadır. Bunun sebebi ise bu aslî hakîkatın, temelde, ilk belirginle mesindeki (***Taayyün-i Evvel****'indeki*) hâliyle Hakk'ın zâtî hakîkatından ba ka bir ey olmadı ı ve O'nun bütün sûretlerinin (*yâni daha sonra onu izleyen taayyünlerinin ise*) her ân de i en ve yenilenen a'râzından ba ka bir ey olmadı ıdır.

Fakat avâm bu hâdisenin gerçe ini bilmedi inden dolayı, bütün âlemde sürüp gitmekte olan bu sürekli de i im kar ısında üphe içindedir. Buna göre âlem her ân ifnâ olup bir sonraki ânda yeniden do arken, Hakk da Kendi'ni bu biribirlerini izleyen tecellîlerle iz-hâr etmektedir.

K ânî, bir adım daha ileri giderek, bu ebedî yeni yaratılı ın âlemin yalnızca somut varlıklarına de il fakat a'yân-ı sâbite'ye de hükümrân oldu unu ifâde etmektedir. Tıpkı bir lâm-banın biribirini izleyen ânlarda sonsuzadek sürekli yanıp sönmesi gibi, lâhî Bilinç'de (***lm-i***

lâhî*'de*) a'yân-ı sâbite'ler de bir görünüp bir kaybolmakta ve tekrar görünmektedirler. Bununla ilgili olarak K ânî unları söylemektedir454:

Ontolojik sudûr (***feyzü-l vücûdî***) ve Rahmân'ın Nefesi, tıpkı suyun bir nehirden akı ı gi-bi, her ân yenilenerek âlemin bütün varlıklarının içinden akıp gitmektedir. Benzer ekilde Hakk'ın (*Vücûd'un*), lâhî lim'de (*yâni lâhî Bilinç'de*) a'yân-ı sâbite'nin sûretleri olarak taayyünü de ân-be-ân yenilenmekden hâlî kalmaz. (*Bu ise u ekilde vukuu bulur*).

lk taayyün bir a'yân-ı sâbite'yi bir yere tevdi' eder etmez, ona, bunu izleyen ânda ba ka bir yerde bunu izleyen bir taayyün ba lanır. Bu ise, Gayb Âlemi'nde ve lâhî lim'de hep aynı kalmasına kar ılık, lâhî lmin tesir sâhasına ait bir a'yân-ı sâbite'nin ilk yerde ifnâ olmasından sonra ikinci bir yerde yeniden zuhur etmesinden ba ka bir ey de ildir.

Bu tıpkı derinliklerine varılamayan bir karanlı ın arka plânında yanıp sönen milyonlarca pırıltı gibidir. E er dikkatinizi bu parıltılardan birinin üzerinde yo unla tıracak olursanız bu-nu izleyen ânda bu parıltının kayboldu unu ve bunu izleyen ânda da bir ba ka yerde zuhur etti ini görürsünüz. Ve lâhî Bilinç de sonsuzadek her ân yanıp

sönmekte olan bütün bu pa-rıltıların olu turdu u girift bir a (*ebeke*) imi gibi tahayyül edilmektedir. Bu gerçekten de ola anüstü güzel ve tesirli bir görünümdür. Ama bn Arabî, Fusûs'da, a'yân-ı sâbite'yi "yeni yaratılı " çerçevesi içinde bu türlü tasvîr ediyor görünmemektedir. Onun sözünü etti i "yeni yaratılı " yalnızca âlemin somut nesneleri ile ilgili olan bir husustur.

451 bn Arabî, sık sık yaptı ı gibi, burada da Kur'ân âyetine oldukça keyfî bir anlam atfetmektedir. Cenâb-ı Hakk-

'ın söz konusu âyette cezâ günü vukuu bulacak ve "yeniden dirili " (***halk-ı cedîd***) olarak idrâk edilecek olan dirili den söz etti i â ikârdır. Bu âyette sözü geçen halk-ı cedîd'den (*yeniden yaratılı dan*) kastedilenin bn Arabî'nin tezinin dayandı ı "sürekli yeniden yaratılı olmadı ı muhakkakdır (Yazarın notudur).

452 Fusûs, s. 153/125/197/**III**-36.

453 s.153.

454 s.195-196.

imdi tekrar bn Arabî'ye dönerek onun "yeni yaratılı " kavramını kendine mahsus atomist felsefesi çerçevesinde nasıl geli tirdi ini tahlil edelim. bn Arabî', Kur'ân'daki Seba melîkesi Belkıs kıssasında Vücûd âleminde sürüp gitmekte olan bu kesintesiz ***ifnâ*** (*yok ol-ma*) ve ***ibk*** (*yeniden yaratılma*) ile ilgili çok güzel bir örnek bulmaktadır. Bu kıssa Kur'ân'da XXVII/38-40 âyetlerinde zikredilmi tir.

Buna göre günün birinde Hazreti Süleymân huzûrunda bulunan ins ve cin tayfasına Seba melîkesi Belkıs'ın tahtını huzûruna getirebilecek biri olup olmadı ını sorar. Bunun

üzerine cinlerden biri: "Ben onu sana, sen daha yerinden kalkmadan, getirece im" der. Ama kutsal kitaplar hakkında ârif olan bir adam ise455: "Ben onu sana gözünü açıp kapayıncaya kadar getirece im" der; ve gerçekten de göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir zaman içinde Arabistan'ın güneyinde bulunan Belkıs'ın ülkesindeki tahtı Hazreti Süleymân'ın kar ısına gelir.

Bu mu'cizeyi bu kimse nasıl gerçekle tirmi tir? bn Arabî onun sâdece "yeni yaratı-

lı "dan yararlanmı oldu unu söylemektedir. Aslında Belkıs'ın tahtı Seba'dan Hazreti Sü-

leymân'ın huzûruna ***ta ınmı*** de ildir. Gerçekten de hiçbir kimsenin maddî bir nesneyi, göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir süre içinde bu kadar uzak bir yere ta ıma a gücü yetmez.

Hazreti Süleymân ile huzurundakiler bir hallüsinasyonun, bir vehmin esiri de de ildirler. As-lında Belkıs ile birlikte olan taht orada ***ifnâ*** edilmi , ve aynı yerde yeniden yaratılacak yerde, Hazreti Süleymân'ın huzûrunda zuhur edecek ekilde ***ibk*** edilmi tir. Bu bir nesnenin ifnâ edildildi ini izleyen ânda bir ba ka yerde ortaya çıkması bakımından mu'cizevî bir olaydır.

Fakat "yeni yaratılı " (*halk-i cedîd*) açısından bakıldı ında bu olayın hiç de imkân dı ı olmadı ı anla ılmaktadır. Çünkü aslında bu, eskisinin yerine yaratılmı olan yepyeni bir tahttan ba ka bir ey de ildir.

nsan türünden olup da tasarruf sırlarına ve e yânın hassalarına âlim olan kimsenin cin taifesinden bir âlime olan üstünlü ü (*onun ihtiyacı olan*) zamanın mertebesiyle belli olur.

(*Meselâ*) bir eye bakmakta olan birinin baktı ı eyden gözünü çevirmesi için harcadı ı zaman oturan bir kimsenin yerinden fırlayıp kalkması için harcadı ı zamandan daha az-dır... Çünkü gözün açılıp kapanmasıyla geçen zaman, gören ile görülenin arasındaki uzaklı a ra men, gene de gözün görülen eyle ilgilenmi oldu u zamanın aynıdır. Meselâ göz açılır açılmaz insanın nazarı gökteki bir yıldıza eri ebilir. (*nsanın, bakı ını yıldızdan gene kendisine döndürdü ü ânda ise bu*) idrâk durur ve göz gene insana rücû' etmi olur.

te (*bir fiili icrâ etmek hususunda kullanılan zaman bakımından*) Âsaf bin Berahyâ da fiilinde cinne üstündü. Çünkü onun (*Belkıs'ın tahtını Hazreti Süleymân'ın huzûruna getirmek için taahhüt etti i*) sözü, göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir süre içinde (*ger-*

çekle tirmi oldu u) fiilinin aynı oldu. Ve o zaman Hazreti Süleymân da Belkıs'ın tahtı-

nı, (*taht yerinde kaldı ı hâlde*) onu huzûrunda imi gibi tahayyül ediyor olmasın diye ayniyle kendi huzûrunda kurulmu olarak gördü.

Bize göre (*bu olayda tahtın*) tek bir lâhzada bir yerden di er bir yere ta ınması vâki' de-ildir. Bu, ancak, (*aynı anda*) yok etmek (***i'dâm***) ile var etmenin (***îcâd***) sırrına vâkıf olanlardan (*âriflerden*) ba ka kimsenin bunun hakkında bir idrâkinin olamıyaca ı bir ekilde gerçekle ti. Bu da Hakk Teâlâ'nın: "Onlar yeni yaratılı dan (***halk-ı cedîd****'den*) üp-he içindedirler!" (L/15) sözüyle i âret etti i hususdur. Ve (*bu yeni yaratılı o kadar hızlı* 455 Kur'ân'da bu adamın ismi bulunmamaktadır. Ama yorumcular bunun Âsaf bin Berahyâ isimli hakîm bir ki i olan veziri oldu unu kaydetmektedirler.

vuku bulmaktadır ki) onların görmü oldukları eyi görmekten hâli oldukları bir ân bile olmaz456.

Ve bu i de bizim söyledi imiz gibi oldu unda, (*lâhî Nefes aracılı ıyla*) e yânın (*her ân)* yeniden yaratılı ına (*îcâdına*) uygun olarak, tahtın bulunmakta oldu u yerden yok olması (*i'dâmı*) ânı ileHazreti Süleymân'ın huzûrunda zuhur etmesi ânı biribiriyle çakı -

mı oldu. Hâlbuki hiç kimsenin bu iki olay arasındaki zaman farkını hisleriyle idrâk edecek gücü yoktur.

Hattâ bir kimsenin, kendisinin bir nefeste yok olup sonra (*yeniden*) var oldu u hususunda bile bir bilinci bulunmaz457.

Burada mü âhede etmi oldu umuz vechile bn Arabî insanın her ân yok olup "sonra"

(*arapçası: sümme*) tekrar var oldu unu yazmaktadır. Ama hemen de ilâve etmektedir ki

"sonra" anlamına gelen bu *sümme* kelimesi (*do al olarak*) bir zaman aralı ının (*yâni bir "sü-*

re"nin) mevcûd oldu unu gerektirmemektedir:

Ve sen bizim kullandı ımız bu "sonra" (*sümme*) sözünün bir zaman aralı ını gerektirdi-ini dü ünme! Bu do ru de ildir. Araplar bu sözü özel ba lamda bir üst rütbenin takaddümüne i âret etmek üzere kullanırlar458...

te bundan ötürü, her Nefes'de vukuu bulan "yeni yaratılı "da da e yânın adem (*yok o-lu , i'dâm*) ânı ile yok olana benzeyen bir e yânın yaratılı (*var olu*) ânı biribirleriyle çakı maktadır. Bu, tıpkı, E 'arî ekolünün a'râzın sürekli de i imi (***tecdîdü-l a'râz***) tezle-rindeki gibidir.

Gerçekten de Belkıs'ın tahtının (*Hazreti Süleymân'ın kar ısında*) ortaya çıkması meselesi ancak bununla ilgili anlattıklarımızı ârif olanlara mâlûm olabilen çetin bir meseledir.Bundan nâ î, Âsaf'ın (*bu i teki*) yegâne fâzileti tahtın Hazreti Süleymân'ın meclîsinde yeniden yaratılmı olmasından ibârettir...

Belkıs (*daha sonra Süleymân'ı ziyârete gelip de*) tahtını gördü ünde (*kendi ülkesiyle Sü-*

leymân'ınki arasındaki) uzaklı ın büyüklü ünü ve bu kadar kısa bir süre içinde tahtın oradan buraya gelmesinin imkânsız oldu unun idrâkiyle: "Bu, sanki odur" (*Ke enne-hû*) (XXVII/42) dedi. Belkıs'ın bu beyânı benzer sûrete sâhip olarak yeniden yaratılı fikri çerçevesi içinde isâbetli bir ifâdedir. Hâlbuki o taht, o tahttır. (*Tahtın Süleymân'ın huzû-*

runa gelmesi) i (*i*) de gerçe ine uygun (*sâdık*) bir i tir. Nitekim sen de yenilendi in ânda geçmi ândakinin aynısısın459.

bn Arabî yukarıdaki pasajda, sırası gelmi ken, E 'arî kelâmcılarının atomist tezini de zikretmekte ve kendisininki ile onların atomizmi arasında bazı benzerlikler bulundu una dikkati çekmektedir. Ama bizim gâyemiz için esas önemli olan, onun bu pasajda zikretmedi-i ama Fusûs'un ba ka bir yerinde pekçok ayrıntısıyla açıkladı ı, bu iki tez arasındaki farktır.

E 'arî ekolü atomizminin en bâriz vasfı a'râzın müebbed yenilenmesidir (*tecdîdü-l a'râzdır*). Bu teoriye göre, e yânın a'râzından hiç biri iki zaman birimi içinde var olma a de-456 Bu yok olup (*i'dâm*) yeniden var olma (*îcâd*) öylesine hızlı ve öylesine ânlık bir i tir ki bu iki hâdise arasındaki geçi i insanın hisleriyle idrâk etmesi mümkün de ildir. Her ey ona sanki bir süreklilik içinde vukuu bulu-yormu gibi gelir.

457 Fusûs, s. 195-196/155/275-276/**III**-230-233.

458 "A *sümme* B", bazı ba lamda, B nin sebebi olarak A nın mantıkan B den önce gelmekte oldu una delâlet eder. Bu, A nın mutlaka zaman içinde B ye takaddüm etmesi gerektirmez; A ve B aynı zamanda da vukuu bulabi-lirler.

459 Fusûs, s. 197/156-157/277-278 ve280/**III**-236 ve240.

vam edememektedir. Her bir araz (= *a'râz'ın tekil hâli*) tam bu ânda varlı a bürünmü ken onu izleyen ânda ona "benzeyen" ama aynı yerde yeni yaratılmı olan ba ka bir araz ile ik -

me olunur. Bu â ikâr olarak "yeni yaratılı " (*halk-i cedîd*) tezidir.

imdi e er bn Arabî'nin dü üncesini E 'arîlerin bu tezini de göz önünde tutarak inceleyecek olursak, bu ikisi arasında dikkate âyân benzerlikler buluruz. bn Arabî için her ey Hakk Teâlâ'nın, kendi zâtında ba ımsız bir varlı ı bulunmayan kevnî bir sûretinden ibârettir.

Kısacası, her ey ezelî ve ebedî bir Cevher'de tecellî eden (*görünen*) ve kaybolan a'râzdan i-bârettir. Ba ka bir deyimle, Hakk Teâlâ'nın varlı ı da her ân sayısız yeni elbiseler içinde zuhur etmektedir. Hakk'ın her yeni Nefesi ile yepyeni bir âlem yaratılmı olmaktadır.

bn Arabî'nin bakı açısına göre, Varlı ın gerçek yapısının her ne kadar mükemmel tasvîri olmasa da, E 'arîler'in atomizmi gene de en azından gerçe in önemli bir bölümünü ihâta etmektedir. bn Arabî, E 'arîler ile birlikte ***Hisbâniyye*** diye bilinen bir safsatacılar grubunu da birlikte zikrederek bunları u ekilde ele tirmektedir460:

E 'arîler bazı varlıklar söz konu oldu unda bunu iyi anladılar ki o da a'râzdır. Hisbâniyye tâifesi ise âlemin tümü hakkında böyle bir bilgiye sâhip oldu. Fakat teorik spekülâsyon-lar yapan kimselerin (*ehl i nazar'ın, filozoflar'ın*) tümü bu iki tâifenin de câhil oldukları-

nı iddia etti. Aslında her iki grup da (*yâni E 'arî fırkası da Hisbâniyye fırkası da*) hatâ etmi tir.

bn Arabî, önce, Hisbâniyye ekolünün safsatacılarını tenkid etmektedir. Bunlar, hiçbir eyin iki zaman birimi süresince dahi var olarak kalmadı ını ve ister cevher olsun isterse araz olsun bu âlemdeki her eyin bir ândan di er âna de i ip durdu unu iddia etmekte; ve buradan hareketle de objektif anlamda bir Realite'nin (*gerçe in, e'niyyetin*) mevcûd olmadı ı-

na hükmetmekteydiler. Ancak *senin* u belirli ânda algıladı ın e yânın de i meyen seyelâ-

nından ba ka bir eyin mevcûd olması mümkün olmadı ına göre Realite ya da Hakîkat da ancak sübjektif temelde mevcûd olabilirdi461.

Hisbâniyye'nin hatâsına gelince bunlar, bütün âlemin de i im içinde oldu u hakkındaki inançlarına ra men, bütün bu (*de i mekte olan*) sûretleri akıl yoluyla idrâk edilebilen (*aklî*) tek ve gerçek bir aslî cevherden (*ayn'dan*) oldu unu anlayamamı lardır. Hâlbuki bu aklî cevher dahi ancak bu (*de i mekte olan*) sûretler aracılı ıyla mevcûd olmakta (*onların aracılı ıyla tefekkür edilebilmektedir*). Aslına bakılacak olursa o (*de i mekte olan*) sûretler dahi o aklî cevherle idrâk olunabilmektedir. E er (*onlar*) bunu bilebilmi olsalardı o zaman bu meselede tahkîk mertebesinde bir bilgileri olmu olurdu462.

Buna göre bn Arabî'nin gözünde Hisbâniyye'nin liyâkati de liyâkatsizli i de â ikârdır.

Bunlar hakîkatın bir kısmını idrâk etmi ve âlemin sürekli bir de i im içinde oldu unu tesbit etmi lerdir. Fakat bütün bu vukuu bulmakta olan de i imlerin temelinde bulunan Hakîkat'ın gerçek tabîatını idrâk edememi , ve bunu her bir ahsın zihninde olu an sübjektif bir mâ-

mûlmü gibi telâkkî ederek meselenin en önemli bölümünü es geçmi lerdir.

460 Fusûs, s. 153/125/197-198/**III**-38.

461 *Hisbâniyye,* " zannetmek/ üphe etmek" anlamlarına gelen arapça HSB (*hasiba*) masdarından türetilmi tir. Bu ekolün mensubları Realite ya da Hakîkat'ın u ya da bu ki inin sübjektif de erlendirmesine ba lı oldu unu ve netice i'tibâriyle de objektif evrensel bir Hakîkat'ın mevcûd olmadı ını iddia etmekteydiler (*Bk. Afîfî, s. 153*).

462 Fusûs, s. 153/125/198/**III**-38.

167

E 'arîler ile ilgili olarak da bn Arabî unları söylemektedir463:

E 'arîlerin hatâsına gelince, bunlar da âlemin tümünün her ân de i mekte olan a'râzdan ibâret oldu unu bilemediler; çünkü a'râz (*asl*) iki zaman birimi içinde de i meden ka-lamaz.

Bu konuyla ilgili olarak bu sefer de K ânî'ye bir göz atacak olursak, o da bu mesele hakkındaki fikrini öyle açıklamaktadır464:

E 'arîler âlemin gerçe ini yâni âlemin tümünün, onların a'râz dedikleri, bütün bu sûretlerin tümünden ba ka bir ey olmadı ını bilemediler. Onlar yalnızca cevherlerin (*yâni atomların*) mevcûd oldu unu idda etmi lerdir. Hâlbuki bunların kelimenin gerçek anlamıyla hiçbir varlıkları yoktur. Ve onlar bütün bu sûretlerde (*ya da onların dedikleri gibi a'râzda*) kendini izhâr eden tek bir ***Ayn***'ın varlı ından da bu tek Ayn'ın ***Hakk***'ın

Hüviyyet'inden ba ka bir ey olmadı ından da haberdâr de ildirler. te bundan dolayı-

dır ki onlar (y *alnızca*) a'râzın (*ebedî*) de i imini beyân edip dururlar.

E 'arîlerin ontolojisinin temel iddiasına göre âlem sonsuz sayıda "bölünemeyen parçalara", yâni "atomlara" indirgenir. Bu atomların kendilerini dahi bilmek mümkün de ildir. Bunlar ancak kendilerinde zuhur eden a'râzlar aracılı ıyla idrâk olunabilirler. Bir araz ise bir yerde belirli bir ânda zuhur eder etmez onu izleyen ânda derhâl yok olur ve yerine bir ba ka araz ik me edilir.

bn Arabî'nin bu iddiaya kar ı savundu u tez ise çe itli sûretlerde sürekli do up yok olan bu a'râzın, aslında, Hakk'ın tecellîlerinden ba ka bir ey olmadı ıdır. u hâlde tıpkı bir ka-leydoskoptaki sûretlerin de i mesi gibi daimî bir ekilde de i en bütün bu manzaranın geri-sinde "ebedî" olarak ***Tek*** olan bir ***Hakîkat*** bulunmaktadır. Ve kendisini sürekli olarak ve her seferinde bamba ka sûretler altında izhâr eden de i te bu ***Tek Hakîkat***'tır. Bütün a'râzın temelindeki bu Tek Hakîkat'ın varlı ını göremeyen E 'arîler ise, bn Arabî'ye göre, görünüp kaybolan ve asl iki ânda aynı kalmayan geçici bir takım a'râzın bizâtihî var olan ve uzun bir süre de var olma a devam eden e yâyı olu turmakta oldukları hakkında, kendi

içinde tutarsız ve kendi kendisiyle çeli kiye dü en bir iddiaya sürüklenmi olduklarının farkında de ildirler.

(*E 'arîlerin hatâsı*) onların e yânın târifinde apaçık ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de bunlar bir eyi târif ettiklerinde târifleri o eyi bir a'râz kolleksiyonuna dönü türmektedir.

Onlara göre bütün bu a'râz ise nefsiyle (*binefsihî*) k im olan cevherin aynı ve onun hakîkatıdır. (*Ama, aslında*) cevher dahi kendi hakîkatına nisbetle bir arazdan ba ka bir ey de ildir. u hâlde o da kendi nefsiyle k im olamaz. te bunların teorisine göre kendi nefisleriyle k im olamayan a'râz bir araya getirildiklerinde (*iddiaların göre*) kendi nefsiyle k im olan bir ey meydana getirmektedir(!)465

Bu pasaj K ânî tarafından u ekilde açıklanmaktadır. E 'arîler bir eyi târif ettiklerinde onu daima a'râzının toplamı (*mecmûatü-l a'râz*) eklinde târif etmektedirler.Meselâ "insan"

târif edilecekse bunu: "konu an hayvân" (*hayvân-ı nâtık*) eklinde târif ederler. Burada "ko-nu an" (*nâtık*) kelimesi "konu ma melekesi sâhibi" (*zü-n nutk*) demektir. "Bir eyin sâhibi olmak" bir ba ıntı ifâde eder, ve ba ıntı da â ikârdır ki bir arazdır. Öte yandan hayvân cevherine eklenen "konu ma yetene i" de bir arazdır. u hâlde insanın "konu an bir hayvan" ol-463 Fusûs, s. 153-154/125-126/198-199/**III**- 38.

464 s. 154.

465 Fusûs, s. 154-155/125-126/199/**III**-39.

du unu söylemek aslında insanın "iki arazlı bir hayvan" oldu unu söyleme e demektir. Sonra E 'arîler hayvanın "büyüyen, idrâk eden, ve irâdesiyle hareket eden bir fizikî cisim" oldu-

unu söylemektedirler. Böylece hayvan da bir a'râz kolleksiyonuna dönü mektedir. Aynı sü-

reç hayvanın târifinde bulunan fizikî cisim kavramına da uygulanmaktadır. Bunun sonucu olarak insan, tanımı gere i, anlık ve geçici olan, bir a'râz demetine dönü mektedir. Ve sonunda da bu demete de kendi nefsiyle var olan (*binefsihî k im*) bir cevhermi nazarıyla ba-kılmaktadır.

bn Arabî E 'arîlerin kendi nefsiyle k im nesne olarak telâkkî ettikleri cevherin tıpkı "insan", "hayvân" ve di er eylerinki gibi tıpatıp aynı tabîata sâhip oldu unun farkında olmadıklarını ifâde etmektedir; bu da bir a'râz demetinden ba ka bir ey de ildir.

Böyle olunca (*E 'arîlerin bu teorisine göre*) iki zamanda bâkî olmayan bir ey (*yâni bir a'râz demeti*) iki ayrı zamanda veyâ çe itli zamanlarda bâkî olmu ve nefsiyle k im olmayan ey de nefsiyle k im olan eye dönü mü olmaktadır. Hâlbuki (*E 'arîler*) ilgilendikleri bu konuda tam bir bilinç sâhibi de ildirler; ve onlar yeniden yaratılı (*halk-ı cedîd*) hakkında üphe içinde bulunmaktadırlar466.

bn Arabî' E 'arîlerin nâkıs görü ü ile ke if ehlinin destekledi i "gerçek" tez arasındaki zıtlı ı öyle açıklamaktadır467:

Ve ke if ehline de gelince, onlar All h'ın her nefeste tecellî etti ini görürler. Oysa ki tecellî (*asl*) bir daha tekrarlanmaz. Ve kezâ onlar her tecellînin yeni bir yaratılı ortaya koydu unu ya da eski varlı ı ortadan kaldırdı ını uhûden görürler. Tecellînin bir varlı ı gidermesi onun gidi i ânında varlı ın fânî olmasıdır.Yâni bir varlı ın yaratılması da ba -

ka bir tecellînin onu meydana getirmesidir.

u hâlde, bn Arabî'nin telâkkisine göre âlemde bulunan her ey (*ve dolayısıyla âlemin kendisi dahi*) sürekli de i mektedir,

ama bu de i mekte olan nesnelerin bütün âlemi kaplayan bu seyelânının altında, ezelden ebede kadar de i meden kalan bir ey bulunmaktadır.

Iskolâstik Felsefe'nin deyimini kullanarak bn Arabî bu de i meyen, bütün de i imlerin dayana ı olan bu ey'e " ***Cevher***" adını vermektedir. Bu özel görü açısı çerçevesi içinde (*yalnızca "a'râz" denilenler de il ama "cevherler" denilenler de dâhil olmak üzere*) her ey, her ân görünüp kaybolmakta olan " ***a'râz "*** olarak temsil edilmektedirler. lâhî Tecellî teorisinin ıskolâstik "cevher" ve "a'râz" felsefesine tercüme edildi inde nasıl bir de i ime u ramakta oldu unu görmek de çok ilgi çekici olmaktadır.

* * *

466 Fusûs, s. 154/126/200/**III**-41-42.

467 Fusûs, s. 154/126/200/**III**-42.

8 2) *

3 /

0 ; !

$ < 6

3

Önceden de i âret etmi oldu um gibi, bn Arabî'nin âlem hakkındaki görü ü iki temele dayanmaktadır: bunlardan biri ***Hakk-ı Teâlâ***, ve di eri de ***nsân-ı Kâmil***'dir. Biz, bn Arabî'-

nin ontolojik âlem görü ünü bundan önceki bütün sayfalarda hep ilk temele ait görü açısından inceledikti. Kitabın geri

kalan bölümleri ise aynı âlem görü ünün ikinci görü açısı ba-kımından incelenmesine hasredilmi tir.

(I) Âlem-î Sagîr *(Mikrokozmos)* ve Âlem-i Kebîr *(Makrokozmos)*

nsân-ı Kâmil kavramını tartı maya ba larken bn Arabî'nin "insân"ı iki ayrı düzeyde ele almakta oldu una i âret etmekte fayda mülâhaza ediyorum. Bu aslî farkı zihnimizde tutmak önemlidir; çünkü e er bunu ihmâl edecek olursak bu bizi kolaylıkla iltibâsa sevk edebilecek-tir.

Bunların birincisi kozmik (*kevnî*) düzeydir. Bu düzeyde insân kozmik bir nesne gibi te-lâkkî olunur. Avâmî terminolojide, bu düzeyde söz konusu olanın "insânlık" (*be eriyyet*) ol-du unu söyleyebiliriz. Bu kapsamda mesele ferdî bir ahıs olarak "insân" de ildir.

Bu (*kevnî*) düzeydeki "insân" , ***Hakk'ın Sûreti*** (*mago Dei*) üzerine yaratılmı olması hasebiyle, âlemdeki bütün varlıkların en kâmilidir. Bu düzeyde "insân" bizâtihî kâmildir;

"insân" burada ***nsân-ı Kâmil***'dir. Bu anlamda nsân-ı Kâmil'e: âlemin kâmil bir icmâli (*yâni zübdesi ya da hülâsası*), bütün Varlık Âlemi'nin gerçek rûhu, âlemde tecellî etmi olan ne varsa hepsini de kendinde cem' eden bir varlık nazarıyla bakılır. Kısacası, bu düzeyde, "in-sân" ***Âlem-i Sagîr***'dir (*Mikrokozmos'dur*).

kinci düzey göz önüne alındı ında ise burada "insân" bir ferdi gösterir. Bu düzeyde in-sânların hepsi de e it olarak kâmil de ildirler. Bu bakımdan da insânlar arasında bir takım mertebeler bulunur. Ve bunlardan ancak pek azı nsân-ı Kâmil sıfatına lâyıktır.

Bu bölüm, nsân-ı Kâmil'den, genellikle yukarıda takdîm edilen ilk anlamında anla ıldı ı ekliyle söz edecektir.

Bir az önce de i âret olundu u vechile bu iki düzeyden ilki söz konusu oldu unda "in-sân" bütün âlemin bir hülâsasıdır. Bu anlamda da kendisine "cem' edici varlık" (*kevn-i câmi'*) yâni Âlem-i Sagîr (*Mikrokozmos, Küçük Âlem*) denir.

" nsân"ın *cem' edici varlık* olarak do u uyla ilgili olarak Fusûs'da pek me hûr bir pasaj bulunmaktadır. Bu pasaj, hepsi de bundan önceki bölümlerde enine boyuna tahlîl edilmi olan, bn Arabî'ye has bir sürü teknik terimle doludur. bn Arabî bu pasajda lâhî simler'in, bir yandan 1) âlemin yaratılı ına ve di er yandan da 2) bütün âleme yayılmı olan bütün ö-

zellikleri (*hasletleri*) kendinde cem' eden bir varlık olarak "insân"ın yaratılı ına yol açan, **170**

bâtınen zorunlu kıldıkları Hakk tecellîsinin esrârengiz sürecini tasvîr etmektedir. Bu pasaj u sözlerle ba lamaktadır468:

Hakk Subhânehû ve Teâlâ sayılmaları mümkün olmayan lâhî simler'inin zuhura gelmemi olan ayn'larını (*bâtınî gerçeklerini*) görmeyi diledi; ya da ba ka bir ifâdeyle, varlıkla vasıflanmasından ötürü, vâki olanı (*emr'i*) hasretmek yetene i olan "cem' edici varlık"da (***kevn-i câmi'*** de) Kendi aynını (*bâtınî gerçe ini*) görmeyi ve bu görü le de Kendi sırrının Kendine zâhir olmasını (*açıklanmı olmasını*) diledi...

Pasajın bu giri kelimeleri bn Arabî'nin, bundan önceki bölümlerde ayrıntılarıyla incelemi oldu umuz ontolojisinin kısa bir özetini te kil etmektedir. Bu tez öyle açıklanabilir.

bn Arabî i e âlemin (*ve özellikle de insânın*) yaratılı ındaki lâhî Arzu'nun (*me iyyet'in*) Hakk olarak Hakk'dan zuhur etmemi oldu unu beyân ederek ba lamaktadır. Yaratıcı Arzu lâhî simler'in (*Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın*) yâni lâhî Sıfatlar'ın aslî batınî gayretinden zuhur etmi -

tir. Mutlak bir ***isti nâ*** (*ihtiyaçsızlık hâli*) ile mevsûf olan Hakk olarak Hakk kendili inden ve kendi için herhangi bir yaratma fiiline gerek duymaz. Âlemin varlı ına, yaratılmı âleme ihtiyaç duyan (*bu âlemi gerektiren*) hep Esmâ'ü-l Hüsnâ'dır. Âlemin gereklili i Esmâ'ü-l Hüs-nâ'nın tabîatı iktizâsıdır, çünkü Bunlar ancak somut varlıklarla kuvveden fiile çıkabilmekte-dirler; ve bu somut varlıklar olmadı ı zaman da müsbet bütün anlamlarını kaybetmektedirler.

bn Arabî bu durumu tasvîr etmek üzere: "Hakk Teâlâ, Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın a'yânını (*ger-*

çeklerini) görmeyi diledi" ya da "Hakk Teâlâ kendi aynını (*kendi gerçe ini, realitesini*) görmeyi diledi" demektedir. Birinci formül daha önceden " ***Feyz-i Mukaddes***" diye bildi imize, ve ikincisi de " ***Feyzi Akdes***" e tek bül etmektedir. Bu özel ba lamda bu ikisinin arasındaki farkın çok önemli olmadı ı â ikârdır zîrâ Feyz-i Mukaddes'in zorunlu olarak Feyz-i Akdes'e ba lı oldu u gibi bu da zâten berikine yol açmaktadır. bn Arabî'nin ifâde etmek istedi i Hakk'ın âlemin aynasında Kendini seyretmek arzusunun (*me iyyet'inin*) oldu u ve Kendine has Sıfatlar'ın tecellî sûretlerinde Kendini mü âhede etmek (*seyretmek*) istemi oldu udur.

Bu pasajdaki "varlıkla vasıflanmasından ötürü" deyimi: "Cenâbı Hakk'ın, nsân'ın züb-desini te kil etti i (*nsân ile hülâsa edilen*) âlem aracılı ıyla Kendisini seyretmesi nasıl mümkün olmaktadır?" sorusuna bir cevap te kil etmektedir. Âlemin vücûdu (*varlı ı*) vardır ama bu vücûd bizâtihî mutlak Vücûd de il bir "izâfî vücûd"dur (*vücûd-i izâfî'dir*) yâni çe itli ekil ve sûretlerle belirlenmi ve sınırlandırılmı olan "vücûd"dur. Ama ne kadar belirlenmi ve sınırlandırılmı olursa olsun, vücûd-i izâfî de, eninde sonunda, mutlak Vücûd'un do rudan do ruya bir yansımasıdır. Bu, zâtî tecellîlerinin tecellî etti i yerler (*tecellîgâhları*) tarafından belirlenmi ve özelle tirilmi olarak Hakk'ın mümkün

varlıklarda tecellî etmi olmasıyla Hakk Teâlâ'nın sûretidir. bn Arabî'nin pek sevdi i bir mecâzı kullanırsak: "Vücûd-i izâfî, Vücûd-i Mutlak'ın izâfî taayyünler aynasından yansıyan sûretidir".

Bir aynada görünen hayâl, oraya yansıyan nesnenin kendisi de ildir ama o nesneyi temsîl eder. Bu açıdan bakıldı ında âlem Hakk'ı Teâlâ'nın ***sırrını*** fâ etmektedir. Buradaki *sırr* kelimesi Vücûd'un gizli kalan (*yâni görünmesi mutlak olarak mümkün olmayan, bâtınî*) derinliklerine i âret etmekte, ve daha önce zikretmi oldu umuz me hûr hadisdeki " ***Kenz-i***

Mahfî" (*Gizli Hâzîne*) ifâdesine tek bül etmektedir.

468 Fusûs, s. 8/48/7/**I**-108.

171

bn Arabî ayna benzetimi çerçevesi içinde fikrini geli tirmekte ve iki çe it görü (*rü'yet*) arasındaki farka i âret etmekle i e ba lamaktadır469:

Zîrâ bir eyin kendi nefsini kendi nefsi ile görmesi (*rü'yeti*) kendi nefsini ay-na gibi ba ka bir eyde görmesine benzemez.

Bu iki çe it görü ten (*rü'yetten*) ilki kendisini kendisinde gören bir varlıkla ilgilidir. Ve â ikârdır ki Hakk Tâlâ, kendisi hakkında, bu anlamda bir görü e sâhiptir. Bu durumda Hakk-

'ın bir aynaya ihtiyâcı yoktur. Hakk ezeldenberi bizâtihî ***Basîr*** olup O'nun bâtınî nazarından Zât'ının hiçbir eyi gizli de ildir.

Ama Hakk'ın Sıfatları aracılı ıyla vasfedilen (*nitelendirilen*) bir Cevher olması gibi de bir vechesi vardır. Ve Sıfatlar da ancak kuvveden fiile çıktıkları (z *uhûra geldikleri*) zaman

gerçeklik kazandıklarından, Hakk'ın kendisini bir "ba kası"nda görmesi de zorunlu olmaktadır. Bunun için de, yâni Hakk Teâlâ kendisini Zâtı'nın dı ındaki sûretlerde görebilsin diye, bu "ba kası" yaratılmaktadır.

All h'ın, Kendini içinde seyredebilsin diye, ilk yarattı ı ey âlemdi. Bu özel ba lamdaki âleme bn Arabî ***nsân-ı Kebîr*** (*Büyük nsân*, *yâni Makrokosmos*) adını vermektedir470. n-sân-ı Kebîr'in en belirgin vasfı ondaki her bir mevcûdun All h'ın özel bir ve yalnızca bir vechesini (*smini*) temsil etmesidir. Bu temsilde bunun tümünün kesin sınırları, ve parçalarının biribirlerine belirgin irtibatları bulunmaz; ve görünü i'tibâriyle de yalnızca münferit noktaların olu turdu u gev ek bir küme gibidir. Sanki bir çe it bulutsu bir ayna gibidir.

Buna kar ılık All h'ın Kendini içinde seyretmek üzere yaratmı oldu u ikinci ey yâni

nsân ise her bir nesneyi gerçekten de oldu u gibi yansıtan iyi cilâlanmı kusursuz bir aynadır. Aslına bakılacak olursa nsân, daha çok, âlem denilen bu aynanın bizâtihî cilâsıdır. Bü-

tün bu ucu buca ı olmayan âleme yayılmı , da ıtılmı olan somut nesneler ise nsân denilen bu noktasal odakta cem' ve tevhîd edilmektedirler. Bütün girift ayrıntılarıyla tüm âlemin ya-pısı apaçık ve parçaları biribirleriyle iyice irtibatlandırılmı bir minyatür eklinde nsân'da yansımaktadır. Bu onun Mikrokozmos olu unun anlamıdır. K ânî'nin ifâdesine göre: nsân

Âlem-i Sagîr, âlem ise ***nsân-ı Kebîr***'dir471.

Âlem ile nsân arasında All h'ın elinde tuttu u ayna açısından zıddiyyeti bn Arabî u ekilde ifâde etmektedir472:

Hakk, içinde Kendinin görünece i bir tecellîgâhın (*mahallin*) sa ladı ı özel bir sûret al-tında Zât'ını Zât'ına görünür kıldı. E er böyle bir mahal ve de Hakk'ın tecellîsi olmasaydı, O'na bu yoldan görünür olan bir ey asl görünmezdi.

(*nsân'ın yaratılı ından önce*) Hakk Teâlâ bu âlemin tümünü kendisinde rûh bulunmayan bir cesed gibi yaratmı tı. Bundan dolayı da sanki cilâlanmamı bir ayna gibiydi...

Bu durum, Âlem denilen aynanın cilâlanmasını gerekli kıldı. Binâenaleyh Âdem de (*n-sân da*) bu aynanın cilâsının temeli ve bu sûretin de rûhu oldu.

469 Fusûs, s. 9/48/7/**I**-108.

470 Fusûs, s. 11/48/8/**I**-119.

471 s. 11.

472 Fusûs, s. 9/48-49/8/**I**-108-109.

172

"Cilâsız ayna" mecâzının ontolojik mânâsını ise K ânî öyle açıklamaktadır473: Âlem-i Sagîr olan nsân'dan önce Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın iktizâ ettirdi i ekilde âlem yâni Makrokozmos yaratılmı bulunuyordu. Çünkü delâlet etti i eyin kuvveden fiile çıkması her bir lâhî smin tabîatı iktizâsıdır. Fakat hiçbir sim bütün di er simlerin tevhîdini kapsayan aslî bir birli e sâhip olmadı ı için, bütün simleri cem' eden bir varlı ı iktizâ ettiremez. Bundan ötürü âlem varlı ın bütün vechelerinin kendi vahdeti içinde izhârı için efrâdını câmî bir mahâl olma özelli ine de sâhip de ildir.

Âlemin cilâ görmemi bir ayna olu u olgusu, aynanın aslî cilâsı olacak olan nsân'ın yaratılmasını gerektirmi tir.

Bu, nsân'ın kozmik ölçekteki (*kevnî*) anlamını tâyin etmek yönünden çok önemli bir be-yândır. Bunu ça da felsefî dü ünce çerçevesinde yorumlayacak olursak, aynanın "cilâlanması" ile ya da yalnızca "cilâsı" ile remzedilenin nsân'ın " uuru" oldu unu söyleyebiliriz.

nsân'ın dı ındaki her bir varlık Hakk Teâlâ'nın ancak bir vechesini yansıtır. Bunlar bir araya cem' edilip de bütün âlemi te kil ettikleri zaman ancak Hakk'ın Bilinci'ne tek bül eden bir büyük bütün te kil ederler. Bu anlamda, hiç üphesiz, âlem "bir"dir ama (*bizâtihî*) bilinci olmadı ından tam ve gerçek bir vahdet te kil etmez. Buna kar ılık nsân Hakk'ın bütün varlık âlemine yayılmı olan tecellîlerinin sûretlerinin tümünü sâdece tevhîd etmekle kalmaz, bir de bunun üstüne, bu bütünün bilincine de sâhiptir. te bundan dolayıdır ki nsân'da, Hakk'ın vahdetine tek bül etmek üzere, her eyi kapsayan gerçek bir vahdet teessüs etmi tir.

Bu mânâda nsân ***Hakk'ın Sûreti***'dir. Ve bu özelli inden ötürü de, biraz sonra görece imiz gibi, nsân Hakk'ın Yeryüzündeki ***Halîfesi*** olabilir.

nsân'ın vahdeti ile Hakk'ın vahdeti arasındaki bu tek büliyet hakkında K ânî u îkazda bulunmaktadır474:

Hakk'ın Hazret-i (*yâni O'na tek bül eden ontolojik düzey*) lâhî simler'in tümünü, bun-larla lâhî Zât arasında herhangi bir aracı olmaksızın, bir araya toplar. nsân'ın ontolojik düzeyi de onları benzer bir ekilde bir araya getirmektedir. Bunu u ekilde idrâk etmek k bildir. Varlık önce Zât'ın her eyi ihtivâ eden birli inden lâhî Hazret'e nüzûl etmekte (*inmekte*) ve oradan da gitgide daha çe itli sûretlere bürünerek mümkün olan bütün e yâ mertebelerinde seyelân etmek sûretiyle nsân'a eri ti inde (*ontolojik*) bütün mertebelerin renkleriyle de renklenmi (*telvîn edilmi*) olmaktadır.

Tıpkı lâhî Hazret'in hem Zât'ı ve hem de lâhî simler'i ihtivâ etmesi gibi, nsân da böylelikle bir taraftan zarûretin di er taraftan da mümkînâtın özelliklerini hâvî bir ara menzil (***berzah***) olmaktadır.

Fusûs'un yukarıda zikredilmi olan pasajı ile K ânî'nin bu açıklayıcı îkazı nsân'ın en belirgin öneminin onun ***cem'iyyet***'i yâni zıtlıkları ve her eyi bir araya cem' etmek özelli i oldu unu ortaya koymaktadır. Bu meselenin derinliklerine dalmadan önce ayna mecâzının di er ayrıntılarını tahlîl edece iz.

Ayna nesneleri(*n sûretini*) yansıtır. Bâzen onları gerçekte oldukları gibi yansıtır.

Ama pekçok hâlde de aynadan yansıyan nesne az ya da çok de i mi ya da dönü mü olarak görünür.

473 s. 10.

474 s.11.

173

Parlak bir cisim üzerinde beliren insanın kendi zâhirî sûreti onun gayrı de ildir. Ancak u kadar var ki kendi nefsinin sûretinin göründü ü mahâl ya da Hazret'in gerçe inin (*mâhiyetinin*) yapısı gere i o sûret insanın vechinden de i ik olabilir475. Nitekim büyük bir cisim dı bükey küresel bir aynada küçük, içbükey silindirik bir aynada (*e er cisim ayna ile odak do rusu arasında bulunmakta ise*) uzun ve hareket hâlindeki bir aynada da hareket hâlinde görünür476.

Ayna bâzen (*yâni içbükey bir ayna söz konusu oldu unda ve cisim de aynaya aynanın odak noktasından daha uzak bir konumda bulunuyorsa*) kendi özel yapısından dolayı cismi tepetaklak gösterebilir. Bu takdirde (*her ne kadar*

tepetaklak görünüyorsa da) aynaya bakanın soluna aynadaki sûretinin solu, sa ına da sa ı tek bül eder477. Ço u kere ise (*söz konusu aynanın düzlemsel ayna olması hâlinde*) bakanın sa ı, aynada görünenin solu olur478

Aynaların tebdil edici etkileri hakkında bn Arabî ba ka bir pasajda ise unları söylemek-tedir479:

Ayna sûretlere bir cihetten tesir ederken di er cihetten ise tesir etmez. Tesiri büyüklük, küçüklük, uzunluk ve geni lik bakımından de i tirdi i sûreti yansıtmaktır. u hâlde bu tesir, aynanın yapısına ba lı olarak, mikdar yönünden büyüklüklerle ilgidir.

u hâlde aynı bir cismin mâhiyetleri ve yapıları farklı olan aynalardaki yansımaları da biribirlerinden farklı olacaktır. Burada, açık bir biçimde, Hakk'ın aynası olarak her bir insâ-

nın Hakk'dan ba ka bir eyi yansıtmamasına ra men yansıyan sûretlerin ferdden ferde ve her birinin istî'dadına uygun olarak de i ece i fikrinin telkîn edildi ini görmekteyiz.

Di er bütün yaratılmı ların tersine, nsân minyatür bir biçimde bütün lâhî simler'i kendinde izhâr eder ve bu bakımdan da lâhî simler'in vahdetini oldu u gibi yansıtabilen mûcizevî bir aynadır. Ama di er taraftan, bir ferd olarak dü ünüldü ünde insanlar kozmik aynanın cilâsı bakımından biribirlerinden farklıdırlar. Be erî uur, ancak ***Ârifler***'in hassü-l havassı söz konusu oldu unda, lekesiz yüzeyinde, Hakk'ı gerçekte oldu u gibi yansıtabilir.

Fakat bu gözlemlerde bulunurken biz bundan sonraki bölümün konusuna tecâvüz etmi olmaktayız. Onun için buradan geri dönüp Âlem-i Sagîr olan nsân hakkındaki tartı mamıza devâm etmemiz lâzımdır.

475 Kayserî'nin tefsîrinde: *tulqi ileyhi bi taqallub min vech.*

476 Bu cümlenin tam tercümesi: *Nitekim büyük ey küçük aynada küçük, mustatil aynada mustatil ve hareket hâ-*

lindeki aynada da hareket hâlinde görünür eklindedir. Ama büyük bir cismin düz bir aynada küçük görünmesi için mutlaka cismin aynanın uza ında olması gerekir; ve bunun aynanın küçük ya da büyük olmasıyla bir ba ıntı-

sı yoktur. Bir cismin her artta küçük görünmesinin fizikî tek artı seçilen aynanın dı bükey bir ayna olmasıdır.

Kezâ bir cismin aynada gerçekte oldu undan daha uzun olmasının tek fizikî artı da söz konusu aynanın silindirik bir içbükey ayna olmasıdır. *Çevirenin notu*)

477 K ânî bu hâlin Hakk Teâlâ'nın Kendisini nsân-ı Kâmil sûretinde izhâr etmesine tek bül etti ini söylemektedir (s. 42). *Ancak buradaki tek büliyetin bire-birlik bir tek büliyet olmadı ına i âret etmek gerekir.Çünkü en azından aynaya Bakan ile aynada görünen arasında, mecâzî mânâda de il de cisimler söz konusu oldu unda bi-le, birinin üç-boyutlu olmasına kar ılık aynadaki sûretin ancak iki-boyutlu olarak tecellî etmesi bakımından bü-*

yük ve a ılaması mümkün olmayan bir fark bulunmaktadır (Çevirenin notu).

478 Fusûs, s. 41-42/66-67/47-48/**I**-237-240.

479 Fusûs, s. 232/184/359/**IV**-47-48.

174

(II) nsân'ın "Cem' Etme" Özelli i

nsân'ın âlem temelindeki ***insâniyyeti***, daha önce de görmü oldu umuz gibi, onun ***cem'***

etme özelli i'ne (*cem'iyyet'ine*) dayanmaktadır. Âlem-i Sagîr olarak nsân, âlemde bulunan bütün sıfatları nefsinde toplar. Bu bakımdan Hakk en mükemmel biçimde nsân'da tecellî eder. Bu tecellî de ancak insanlardan nsân-ı Kâmil'de vukuu bulur, çünkü ancak o Hakk'ın en mükemmel tecellîsinin mazharıdır.

A a ıda bn Arabî'nin kevnî nsân-ı Kâmil kavramını açıkladı ı çok önemli bir pasajı480

veriyoruz. Burada Hazret-i Mûsâ bir misâl olarak alınmaktadır. Mûsâ do du u zaman bir tâ-

bût (*sandık*) içine konularak "deryâ"ya (*Nil nehrine*) bırakılmı tı. bn Arabî bu hikâyenin remizlerini açıklarken nsân-ı Kâmil hakkında da bir teori geli tirmektedir.

Ve Mûsâ'nın tâbût içine konularak suya bırakılmasındaki hikmete gelince "tâbût" (*aslın-da*) onun ***nâsût'*** udur (*yâni bedeni, cesedi, cismânî vücûdudur*). Su ise onun vücûdu aracılı ıyla nasîbi olan ilimdir481. Bu lim onun dü ünce, his ve hayâl kuvvetiyle kazanmı oldu u ilimdir. nsan nefsinin bu ve bunun benzeri kuvvetleri ise, ancak, unsurlardan i-bâret bir bedenin varlı ı sebebiyle hâsıl olurlar.

Nefsin bu cisimde hâsıl olması ve bu bedenin tasarruf ve tedbîri ile me'mûr edilmesiyle, All h da bütün bu kuvvetleri nefsin kullanaca ı âletler kıldı. Kendisinde ***sekînet*** 482 bulunan bu tâbûtun (*hayırlı sonuçlara ula ması için izlenecek yolda ve*) idâre edilmesinde nefis, All h'ın kendisinden diledi i eye ancak onunla (*yâni söz konusu ilimle*) eri ir.

te Mûsâ da, bu kuvvetler aracılı ıyla her çe it ilmi kazansın diye, deryâya tâbût ile a-tılmı tı. Böyle olunca All h da Mûsâ'ya bildirdi ki rûh her ne kadar bedenin sultânı olarak onu yönetirse de onu ancak bedenin vâsıtalarıyla yönetir. Bu

i'tibârla, i âret ve hikmet yoluyla (*yâni remiz yoluyla ve bâtınî olarak*) All h, "tâbût" denilen bu "nâsût"da (*yâni bedende*) yerle mi olan bütün bu kuvvetleri nefse refik (*refâkatçi, musâhib, arka-da*) kılmı tır.

Hakk Teâlâ'nın âlemi idâre etmesi de böyledir. Âlemi ancak âlemle ya da onun sûretiyle yönetir.

Çocu un varlı ının onu babanın hâsıl etmesine, (*bir eye)* sebeb olanların (*müsebbiblerin*) kendi sebeblerine, arta ba lı olanların kendi artlarına, illetlilerin kendi illetlerine, hakkında delil getirilenlerin delillerine ve hakîkatları belli olmu olanların hakîkatlarına ba lı olması gibi All h da âlemi (*i te, e yâ arasında böyle bir takım ba ın-tılar tesis ederek*) ancak âlemle yönetir. Bunların (*yâni bu ba ıntıların*) hepsi de âleme aittir. te Hakk'ın âlemi yönetmesinin usûlü budur. Binâenaleyh Hakk Teâlâ'nın âlemi âlemle yönetmesi böyle olmaktadır.

Yukarıda söyledi im "... ya da onun sûretiyle yönetir" sözüne gelince bu sözden murâ-

dım "âlemin sûreti"dir; ve "âlemin sûreti" dedi im zaman da Hakk'ın kendisini isimlen-dirip vasıflandırdı ı Esmâ'ü-l Hüsnâ ile Yüce Sıfatları'nı kasdederim.

480 Fusûs, s. 251-253/198-199/398-400/**IV**-133-137.

481 Bu pasajda deryâ (*yâni vâsî su, deniz*; *arapçası: el yemmü*) Mûsâ'nın, nsân'ı di er bütün eylerden farklı kı-

lan mümkün bütün kemâlâtı kazanması için, cesedinin atılmı oldu u lim deryâsını remzetmektedir.

482 Sekînet (*brânicede: ekina*) lâhî Huzur anlamındadır. Burada ise nsân'ın " lâhî Vechesi" olan ***Lâhût***'a tek -

bül etmektedir.

175

Bize Hakk'ın kendisini isimlendirdi i hangi ismi eri mi ise biz o ismin rûh ve mânâsı-

nı(*n tecellîsini*) muhakkak âlemde de görmü üzdür. Binâenaleyh Hakk âlemi, ancak yukarıda ifâde edildi i gibi, âlemin sûretiyle yönetmektedir.

Böylece bn Arabî âlemin Hakk tarafından yönetimini (*tedbirini*) ikiye ayırmı olmaktadır: 1) "âlem aracılı ıyla", ve 2) "âlemin sûreti aracılı ıyla". Bu birinci yönetim tarzı çocukla baba, sebeb olanla sebeb, vb.. arasında mevcûd oldu u gibi zorunlu ba ıntılarla ortaya ko-nulmaktadır. Bu hâlde Hakk Teâlâ âlemdeki e yâyı bir takım zorunlu ba ıntılara rabtederek, tâbir câiz ise, âlemin kendi kendisini yönetmesine müsaade etmektedir. kinci tarz yönetim ekli ise bu birincisinden tamâmen farklıdır. Bu, Hakk Teâlâ'nın, âlemin sürekli de i en kevnî sûretlerinin Esmâ'ü-l Hüsnâ ve Sıfatları yâni ezelî ve ebedî olan sûretler aracılı ıyla bâtınen yönetmesi ve tanzîm etmesinden ibârettir483. Bu husus K ânî'nin Fusûs'un söz konusu pasajı hakkındaki u berrak açıklamasıyla daha da büyük bir açıklık kazanmaktadır484: Burada "âlemin sûreti"nden kasıt onun hislere hitâb eden ferdî sûreti de ildir. E er bu böyle olmu olsaydı o zaman o (*yâni ikinci tarz yönetim ekli*) birinciye ircâ edilmi olurdu...

Bundan kastedilen: âlemin, Esmâ'ü-l Hüsnâ'dan ve bunların hakîkatlarından yâni Yüce Sıfatlardan ba ka bir ey olmayan, idrâk edilebilir olan özel sûretidir.

Âlemin kevnî sûretleri, lâhî simler ile Sıfatların zâhiren tecellî eden sûretlerinden ba ka bir ey de ildir. Bu lâhî simler ile Sıfatlar ise âlemin gerçek bâtınî sûretleridir. Hislere hitâbeden her ey yalnızca zahirî ve ferdî sûretlerdir. Bunların

sürekli de i en izler ve zahirî ekiller olmasına kar ılık bâtınî sûretler ezelden ebede kadar hiç de i meden kalırlar. Bu ilkler geçici ve sathî olaylardır; hâlbuki sonuncular bunların bâtınî anlamları ve rûhlarıdırlar.

Hakk'ın kendisine lâyık gördü ü ***Hayy, Alîm, Mürîd, K dir*** gibi bütün simler âlemde bulunmaktadır. Hakk'ın kendisine lâyık gördü ü ***Hayat, lim, râde, Kudret*** gibi bütün Sıfatlar da âlemde bulunmaktadır. Buna göre Hakk Teâlâ âlemin zâhirini bâtınından yö-

netmektedir.

(*Buna göre Hakk'ın âlemi yönetirken iki tarzı bulunmaktadır; bunlardan*) birincisi âlemin bâzı kevnî sûretlerinin di er kevnî sûretler üzerine olan etkileriyle icrâ edilen yönetim tarzıdır. kincisi ise kevnî ferdî sûretlerin bunların özel bâtınî sûretleri aracılı ıyla yönetim tarzıdır. Her ikisi de âlemi gene âlem aracılı ıyla yönetmek demektir.

bn Arabî bu konuyla ilgili olarak delillerini öne sürmeyi öyle sürdürmektedir:

...Zât, Sıfat ve Ef'al'den (*fiillerden*) ibâret olan Hazret-i lâhiyye'nin bütün yüce vasıfları-

nı (*yâni Zâtını, Sıfatlarını ve Ef'alini*) kendinde cem' eden müstesnâ bir örnek olarak Â-

dem için, yaratıldı ında: "Muhakkak ki All h Âdemi kendi sûreti üzere yaratmı tır"

buyurulmu tur. Burada "sûreti" deyimi Hazret-i lâhiyye'nin sûretinden ba ka bir ey de-ildir.

Binâenaleyh All h, (*Âdem ile remzedilen ve*) nsân-ı Kâmil denilen bu derli toplu (*muh-tasar*) erefli örnekte bütün lâhî

simler ile birlikte tafsilâtlı Âlem-i Kebîr'de (*zâhiren*) bulunmayan hakîkatları da îcad etti.

483 Bu, Hakk'ın âlemdeki her eyi a'yân-ı sâbite'ler aracılı ıyla yönetmekte oldu una denktir.

484 s. 252.

176

Bu pasaj nsân'ın "cem' etme özelli i"nin anlamını açıklamaktadır. Yukarıda da görmü oldu umuz gibi nsân-ı Kâmil âlemde anâsır-ı erbaa'dan (*dört unsurdan*) mâdenlere, bitkilere ve hayvanlara kadar mevcûd ne varsa her eyi nefsinde cem' etmektedir.Ama burada önemli olan udur ki bütün bunlar, nsân'da, kendilerine özgü somut ferdî sûretleriyle de il yalnızca

"realiteleri" (*hak ik'leri*) ile mevcûddurlar. Her bir eyin mânevî hakîkatının bir sentezi olması bakımından, nsân nefsinde âlemde ne varsa hepsini cem' eder. nsân-ı Kâmil ise ancak bu özel anlamda âlemin bir zübdesidir (*hülâsasıdır*).

All h nsân-ı Kâmil'i âlemin ***Rûhu*** kıldı. Sûretinin kemâlinden ötürü de ona ulvî ve süflî âlemleri müsahhar kıldı. Nitekim âlemde Hakk Teâlâ'yı hamd ile tesbih etmeyen hiçbir ey yoktur. Kezâ, sûretinin hakîkatı hörmetine, âlemde nsân'ın müsahhar olmayan tek bir nesne bile yoktur. Nitekim Kur'ân'da, (*All h*): "Göklerde ve yerde olan eylerin hepsini sizlere müsahhar kıldı" (XLV/13) buyurmaktadır.

u hâlde âlemde ne varsa hepsi de nsân'ın teshîri altındadır. Ama bu gerçe i ancak âlim olan ***nsân-ı Kâmil*** 485 bilir. Ve bunu bilmeyen kimse de câhil kalmı olan ***insân-ı hay-***

vân'dır.

Mûsâ'nın tâbût içinde deryâya bırakılmasının sûreti zâhirî anlamıyla helâk olmasına de-lildi. Ama bu, zâhirde de bâtında da onun için ölümden kurtulu oldu. Böylece, tıpkı nefislerin cehâlet ölümünden ilim aracılı ıyla kurtulmaları misâlinde oldu u gibi Mûsâ da diri kılındı.

Yukarıya dercetti imiz bu uzun pasaj nsân'ın kevnî düzeydeki gerçek tabîatını açıklamaktadır. bn Arabî'nin görü üne göre nsân'ın kemâli ve ona tahsis edilmi olan yüksek mertebe486 onun mikrokozmik tabîatından (*yâni nsân'ın Âlem-i Sagîr olması yönünden sâhip oldu u hasletlerinden*), ba ka bir deyimle onun "cem' etme yetene i"nden ötürüdür. Ve n-sân'ın "cem' etme yetene i" de "Cem' Etme Husûsundaki lâhî Kudreti" (*lâhî Sentez Kudreti'ni*) sâdık ne bir ekilde yansıtabilmesi ve tahakkuk ettirebilmesinden ibârettir.

u hâlde lâhî Sûret'de487 bulunan bütün lâhî simler'in hepsi de nsân'ın meydana geli-inde de tecellî etti. Bundan dolayı da nsân kendi varlı ı ile her eyi kendinde cem' etmek ve kavramak mertebesini haiz oldu488.

Hakk'ın "Cem' Etme Husûsundaki lâhî Kudreti"ni (*Cem'iyyet-i lâhiyye'sini*) üçe ayıran bn Arabî bunun hakkında u açıklamayı yapmaktadır489:

Bu Cem'iyyet-i lâhiyye'nin (*yâni Hakk'ın "Cem' Etme Husûsundaki lâhî Kudreti"nin*): 1) (*bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ'yı hâvî olması hasebiyle All h ismiyle temsil olundu u vechile*) bizzât All h'a izâfe edilen, 2) Hakîkatların Hakîkatı'na izâfe edilen , ve 3) âlemin, en yücesinden en dibine kadar sıralanan isti'dâdlarının dayana ı olan Tabîat-ı 485 Burada bn Arabî'nin nsân' kozmik düzeyre de il, ferdî düzeyde göz önüne almakta oldu una dikkat edilmelidir.

486 Birazdan görece imiz vechile bn Arabî'nin görü üne göre nsân meleklerden daha üstün bir mak ma sâhip bulunmaktadır.

487 lâhî Sûret (*Sûret-i lâhiyye*) lâhî simler'in tümüne delâlet etmektedir.

488 Fusûs, s. 14/50/11/**I**-138.

489 Fusûs, s. 12/49/9/**I**-119/ Bu pasajın tercümesi en zor pasajlarından biri oldu u anla ılmaktadır. Zirâ Toshihiko zutsu'nun da, R.W.J. Austin'in de, Titus Burchardt'ın da, Hans Kofler'in de, Nuri Gencosman'ın da ve Ahmet Avni Konuk'un da bu pasaj için vermi oldukları tercümeler biribirleriyle örtü memekte ve anlam sapma-ları göstermektedirler (*Çevrenin notu*).

177

Küllîyye'nin gerektirdi ine (*iktizâ ettirdi ine*) izâfe edilen (*olmak üzere*) üç ayrı vechesi bulunmaktadır.

Bu üç vecheden ilki, â ikâr olarak, Vahdet'in, lâhî vechesi yâni mutlaklı ı yönünden de il de, "All h" ismi ile nitelendirildi i yönüyle lâhî Zât'tır. kincisi ise a'yân-ı sâbite'nin varlık kazandıkları, yâni All h'ın a'yân-ı sâbite'yi nizâma sokup tevhid eden Ulu Yaratıcı olarak idrâk edildi i, ontolojik düzeydir. Buna Hakîkatların Hakîkatı (*Hakîkat-ı Hak ik*) denilmesinin sebebi âlemin bütün gerçeklerinin bu Hakîkat aracılı ıyla kuvveden fiile çıkmasından ötürüdür. Üçüncü veche olan Tabîat-ı Küllîyye'ye gelince bu, "hakîkat"ın, lâhî simler'in gerçekten de ilâhî ve müsbet olarak yaratıcı olan gerçe i ile fizikî âlemin mahlûk ve temelde pasif olan gerçe i arasında bir ara konumda bulunan ontolojik bölgesidir.

Bütün bunlardan hareket eden bn Arabî u sonuca ula maktadır490:

te bu sözü geçene (*yâni "cem' etme yetene i"ne sâhip olan kimseye*) ***nsân*** ve ***Halîfe***

adı verildi491. Onun böyle bir adla adlandırılması ise yaratılı ındaki cem' etme ve hakîkatların hepsini ku atma yetene ine sâhip olmasından dolayıdır. Gözbebe i insân için ne ise nsân da All h için odur. Ve (*nsân*) görmek ile (*basar ile*) e anlamlı tutul-mu tur (*çünkü Arapça'da gözbebe ine "gözdeki insân" denilir*). te bunun için "insân"

denilmi tir. Zîrâ Hakk Teâlâ yarattıklarına onun aracılı ıyla bakar ve rahmet eder.

Kevnî düzeyde nsân, yâni nsân'ı Kâmil, en kâmil anlamda "cem' etme yetene i" ile donatılmı tır. Kendi nefsinde âlemde var olan her eyi, ferdiyyetleri dolayısıyla de il fakat küllîlikleri hasebiyle, cem' etmesinden dolayı nsân-ı Kâmil ba ka hiçbir ey tarafından payla ılmayan iki özellik izhâr etmektedir. Bunlardan birincisi gerçekten de ve kelimenin tam anlamıyla All h'ın kâmil ***kulu*** (*abd'i*) olan tek varlık olması. (*Bunun sebebi, di er bütün varlıkların aksine, nsân'ın sınırlı sayıda Esmâ'ü-l Hüsnâ de il de bunların tümünü nefsinde cem' etmesidir*). nsân-ı Kâmil'in ikinci özelli i ise *bir bakıma* Hakk'ın kendisinin olmasıdır.

Be erin dı ındaki varlıklar söz konusu oldu unda Hakk'ın onların batınî gerçe i (*ayn'ı*) oldu-unu söyleyebiliriz ama bu ili kiyi tersine çevirip de onların Hakk'ın batınî gerçe i oldu unu söyleyemeyiz; çünkü bunlar Hakk'ın nefsinin ancak kısmî tahakkukudurlar. bn Arabî'nin u iki mısrâı nsân'ın bu iki özelli ini veciz bir ekilde yansıtmaktadır492:

"Hâkîkat'de biz kullarız; ve All h Teâlâ da bizim Efendi'mizdir.

Ama bil ki sen ya da ben nsân dedi imiz vakit biz O'nun ***ayn***'ı oluruz."

Bunun mânâsı udur: bizler kelimenin tam anlamıyla ***kullarızdır*** çünkü biz O'na aslî hizmetle, yâni ***All h***'ın ontolojik düzeyinde tahakkuk eden en kapsamlı cem' edici Vahdet çerçevesi içinde, hizmet etmekteyiz. All h ise bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ'sı ile bizlere hükmeden ve i lerimizi çekip çeviren ***Efendimizdir***. Bu açıdan bakıldı ında da bizler varlıkların di erlerinden farklıyız. Bunun sebebi ise: varlıkların di erleri ancak bâzı yönlerden O'nun kulları; ve All h'ın da (*bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ açısından de il de*) ancak bâzı Esmâ'ü-l Hüsnâ ile onların Efendileri olmasıdır.

Ama ***insâniyyet***'i açısından kemâl üzere olan ***nsân-ı Kâmil***'i kasdederek ben nsân dedi-im vakit bunun anlamı Hakk Teâlâ'nın kendini aslî Sûreti içinde izhâr etti i varlık demektir. Bu vechesiyle nsân, Hakk'ın hakîkatına uyan realitesidir (*görünümüdür*).

490 Fusûs, s. 13/49-50/9/**I**-128.

491 Bununla ilgili olarak a a ıda (III) numaralı alt-bölümde ayrıntılı bilgi verilmi bulunmaktadır.

492 Fusûs, s. 180/143/ 243/**III**-159-160. Bu mısraları izleyen açıklama ise K ânî'nindir.

178

bn Arabî bundan sonra nsân'ın cem' etme yetene ini ***Zâhir-Bâtın*** zıddiyyeti açısından ele almaktadır. lâhî simler'den Zâhir ve Bâtın arasındaki farka tek bül etmek üzere nsân'ın da zâhiri ve bâtını arasında bir fark mevcûd olup bu fark sâyesinde nsân bütün âlemi kaplar.

Daha sonra da bilmeliyiz ki Hakk Teâlâ nefsini ***Zâhir*** ve ***Bâtın*** diye nitelendirmi tir.

Bundan dolayı da âlemin kendi gaybımız ile batınî ve kendi varlı ımızla da zâhirî oldu-unu anlayalım diye ***Gayb*** ve ***ehâdet Âlemlerini*** yaratmı tır493.

u hâlde Hakk biri kendi Bâtın'ına di eri de kendi Zâhir'ine tek bül etmek üzere biri bâ-

tın di eri ise zâhir olmak üzere iki âlem yaratmı ve nsân'ı ama yalnızca nsân'ı hem "Zâ-

hir"in ve hem de "Bâtın"ın mazharı kılmı tır. Bu görü açısından bakıldı ında, yalnızca n-sân Hakk'ın gerçek ***Sûreti***'dir.

imdi Âdem'in cesedinin yaratılmasındaki hikmeti yâni onun zâhirî sûretini ve Âdem'in rûhunun yaratılı ını yâni onun bâtınî sîretini de bilmi oldun. u hâlde o (*yâni Âdem*) hem ***Hakk*** ve hem de ***Halk***'dır. Ve ondaki cem' etme vasfından dolayı kendisine lâyık görülen ***All h'ın Halîfesi*** rütbesini de bilmi oldun494.

Âdem'in ya da bu bölümde anla ılması gerekti i gibi nsân-ı Kâmil'in durumu Hakk ile Halk arasında "orta yerde"dir. Âdem her ikisini de aksettirir, temsîl eder ve ayrıca her iki sû-

retin de toplamıdır (*mecmû'udur*). Onun zâhirî yanı mahlûk (*yaratılmı*) olan âlemi ve ger-

çeklerini izhâr ve if â ederken bâtın yanı da Hakk'ın bizzât Sûret'ini ve O'nun simler'ini if â etmektedir. Ve i te bu sentez ve cem' etmedeki kemâli dolayısıyla da Âdem'in rütbesi Meleklerin rütbesinden üstündür.

u hâlde lâhî Sûret'de bulunan bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ nsân'da da zuhur etti. Bundan dolayıdır ki nsân, bu varlı ı ile, (*her eyi*) ihâta edip kavramak ve cem' etmek mertebesine eri ti

All h Teâlâ'nın (*Âdem'i yarattaca ını meleklere açıkladı ında onların itirazlarına kar ı*) hüccetinin temeli de i te budur495... Melekler (*All h'ın Yeryüzü'nde Zât'ını temsîl edecek olan bu*) halîfenin yaratılı hikmetini anlayamadılar. Hakk'a ***zâtî ibâdetin*** 496 neyi gerektirdi ini de bilemediler. Çünkü Cenâb-ı Hakk hakkında, hiç kimsenin kendi zâtının kendisine bilmesine müsaade etti i eyden fazlasını bilmesi mümkün de ildir. (*Üstelik*) Meleklerde âdem'deki gibi (*Hakk'ın bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ'sını*) cem' etme yetene i de yoktur. Ve onlar All h'ın, kendilerinin bilmedikleri (*daha pekçok*) isminin mevcûd oldu unu bilemediler ve All h'ı, yalnızca, kendilerine mâlûm olan (*sınırlı sayıdaki*) isimleriyle tesbîh ve takdîs ettiler. Melekler Esmâ'ü-l Hüsnâ hakkındaki sınırlı bilgileri hakkında söylemi oldu um hususun tesiri altında olup tamâmen bu konudaki bilgisizliklerinin hükmü altındaydılar.

Bu böyle olunca onlar, (*Âdem yaratılaca ı zaman, kendi*) yaratılı larının (*her eyi bilme-lerine imkân vermeyen*) özelli inden ötürü: "Yâ Rabbî! Sen Yeryüzü'nde fesad çıkaracak birini mi yaratacaksın?" (II/30) diye sual ettiler. Hâlbuki bu (*sual bile, hem edeb dı ıydı ve hem de*) All h ile (*bir çe it*) çeki meden ba ka bir ey de ildi. Bu i'tibârla meleklerin 493 Fusûs, s. 21/54/20/**I**-160.

494 Fusûs, s. 25-26/56/24-25/**I**-171-172.

495 Kur'ân: II/30-33.

496 bâdet-i Zâtiyye, yukarıda da görmü oldu umuz gibi, bir varlı ın nefsinde bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ'nın tecellî-

siyle All h'a kâmil ve eksiksiz ibâdet etme hâli demektir.

Âdem hakkındaki kanaatleri onların All h'a kar ı (*bu kabil bir sual sormalarıyla ortaya çıkan, bilgisizlik ve vehme dayanan*) tutumlarının bir benzeridir.

E er meleklerin yaratılı ı onları böyle bir îtirazda bulunmaya yöneltmeseydi, Âdem hakkındaki bu kabil bir kötü zanda da bulunamazlardı. Hâlbuki meleklerde bilinç olmaz.

E er onlar nefislerini ârif olsaydılar (*bu hakîkatı*) bilirlerdi. Ve e er (*bu hakîkatı*) bilse-lerdi, (*sarf ettikleri bu nâkıs sözden de*) kendilerini korurlardı. Melekler, daha sonra, yalnızca Âdem'i içlerine sindirmemekle kalmadılar, All h'ı tesbîh ve takdîsde (*kendilerini Âdem'den üstün görerek bir de*) da'vâ sâhibi olmakta ileri gittiler497. Hâlbuki Âdem'in hakîkatında meleklerde bulunmayan lâhî simler vardır. Bundan dolayıdır ki melekler Rabb'lerini (*kendilerinde bulunmayıp da Âdem'de bulunan*) bu simler aracılı ıyla tesbîh ve takdîs edemediler498.

Kur'ân'da: "All h Âdem'e bütün simler'i ö retti" (II/31) denilmektedir. bn Arabî'ye gö-

re bu, nsân'ın All h'ın bütün simler'ini temsîl etti i ve kuvveden fiile çıkardı ı anlamındadır. Buna kar ılık melekler simler'den ancak bâzılarını izhâr edebilmektedirler. Ama onların bu keyfiyetten haberleri bile yoktur.

bn Arabî'nin burada tezekkür etti i, insânların ve meleklerin All h'a hamd etmeleri arasındaki fark kezâ Kur'ân'ın: "O'nu hamd ile tesbîh etmeyen hiçbir ey yoktur. Ne var ki sizler onların tesbîhini anlamazsınız" (XVII/44) âyetine de dayanmaktadır.

Âlemdeki her eyin Hakk'ı tesbîh etmesi hükmünün bn Arabî için çok özel bir anlamı vardır. Hakk Teâlâ kendini,

istî'dâdları ve zâtî sınırları çerçevesi içinde her bir eyde izhâr etmektedir. Yaratılmı olan e yâ açısından bakıldı ında, bu, mahlûk tın çe itli sınırlı sûretlerde lâhî Kemâl'i izhâr etmesi olarak yorumlanabilir. lâhî Kemîl'in her eyin kendine has sûreti altında tecellî etmesi, i te, bn Arabî'nin ***tesbîh*** ya da ***takdîs*** kelimesiyle murâd etti idir.

Yâni ba ka bir deyimle ne kadar ey varsa hepsi de Hakk Teâlâ'yı, sırf âlemde mevcûd olmalarıyla tesbîh ve takdîs etmektedir. Ama her bir eyin ancak kendine has bir biçimde mevcûd olması dolayısıyla, her bir ey Hakk'ı di er bütün hepsinden farklı bir ekilde tesbîh ve takdîs etmektedir. Ve bir eyin ait oldu u Varlık mertebesi ne kadar yüksekse onun tesbîh ve takdîsi de o kadar büyük ve o kadar muhkem olur; çünkü daha yüksek mertebeden bir varlık daha alt düzeydekilerden daha çok sayıda lâhî smin tecellîgâhıdır. Bu görü açısından nsân âlemde bulunan her eyin üstünde bir mertebeye sâhiptir, zîrâ o bütün lâhî simler'in tecellîgâhı, yâni All h'ın bütün kemâlâtının mazharıdır.

Bu münâsebetle, avâmın hayr ile er (*iyi ile kötü*) arasında kabûl etti i farkla ilgili olarak daha önceki bir ba lamda te his ettiklerimizi hatırlamamız isâbetli olacaktır. bn Arabî'nin mütâlâasına göre be erî topluluklarda hayr ile er arasında gözetilmesi mûtad olan fark tü-

müyle itibârî, izâfî ve tâlî bir yapıdadır. Her eyden önce varlı ın kendisi bizzât Kemâl'dir ve varlı a ait olan (*ontolojik*) her bir vasıf da Kemâl üzeredir. Tıpkı All h'a "itaat"in Ke-mâl'den olması gibi "itaatsizlik" dahi Kemâl'dendir çünkü "itaatsizlik", ontolojik bir vasıf olmak yâni Varlı ın bir sûreti olmak açısından, hiç de "itaat"ten daha dü ük bir mertebede bulunmamaktadır. " taat"in bir Kemâl olu unun ahlâkî açıdan "iyi (*ya da hayr*) olmasıyla hiçbir münâsebeti yoktur; "itaat" Rahîm ve Kerîm gibi lâhî simler'in tecellîgâhı olmak ba-497 "Bizler Seni hamdinle tesbîh ve takdîs edip dururken,

Yeryüzünde fesad çıkaracak, orada kan dökecek birini mi halîfe kılıyorsun?" (II/30).

498 Fusûs, s. 14-15/50-51/11-13/**I**-137-140.

kımından bir Kemâl'dir. Ve benzer ekilde, "itaatsizlik" de Müntekîm ve Müzill gibi lâhî simler'in tecellîgâhı olmak bakımından bir Kemâl'dir.

Bu ontolojik olguyu e er gözden ırak tutacak olursak bn Arabî'nin nsân'ın konumunu niçin meleklerin konumundan daha üstün tuttu unu anlayamayız. bn Arabî'ye göre meleklerin tabîatı yalnızca rûhânîdir; halbuki nsân'ınki ise rûhânî-bedenî olup bu, Varlı ın en yü-

cesinden en dü ü üne kadar bütün mertebelerini ihtivâ eder. Ve i te bu özelli inden ötürüdür ki nsân meleklerden üstün olmaktadır499.

Varlık silsile-i merâtibinde (*hiyerar isinde*) nsân'ın haiz oldu u bu en yüksek mertebeyi göz önünde tutan bn Arabî, Kur'ân'da, All h'ın Âdem'i "her iki eliyle yaratmı oldu u" beyânında derin bir sembolik mânâ tesbit etmektedir.

All h Teâlâ Âdem'i erefli kılmak içindir ki onu "iki eli" arasında cem' etti. Ve bunun i-

çin de blîs'e: " ki elimle yarattı ıma seni secde etmekden alıkoyan ey nedir?"

(XXXVIII/76) diye sordu. Hâlbuki Âdem, ***âlemin sûreti*** ile ***Hakk'ın sûreti***'i gibi iki sû-

retin cem' edilmesinden ibârettir. Ve bu iki sûret de ***Hakk'ın iki elidir***.

Bunun aksine blîs (*yalnızca*) âlemden bir parçadır. Onun için kendisinde böyle bir cem'

etme (*yetene i*) yoktur500

Fusûs'un bir ba ka pasajında bn Arabî' All h'ın Âdem'i iki eliyle yaratmı oldu u keyfiyetine tekrar dönmekte ve unları ifâde etmektedir501:

Bundan sonra All h, insân denilen ahsın hamurunu iki eliyle yo urdu. Bu eller ise kar-

ılıklıdır.Her ne kadar All h'ın iki eli de sa el iseler de onların arasındaki fark gizli de-ildir. Ve onlar ancak iki el olmak bakımından biribirlerinden farklıdırlar. Zîrâ tabîatta, ancak, tabîata uygun olan i tesirli olur; ve bu tesir de kar ılıklı olur. (*Demek ki tabîat da biribirlerine kar ı, ya da zıt tesirlere bölünmektedir*). te bunun içindir ki All h, Kur'ân'da: "... iki elimle yarattı ım..." buyurdu. Ne zaman ki All h Âdem'i iki elli yarattı, Kendine izâfe edilen "iki el" ile de Âdem'in mertebesinin lâyık oldu u ***mübâ eret*** (*yâni, irâdesiyle bir i e giri me k biliyeti*) dolayısıyla onu ***be er*** diye isimlendirdi. Ve bu erefi insân türüne kendi inâyeti (*lûtfu*) olarak verdi. Böyle olunca Âdem'e secde etmekden çekinen blîs'e: " ki elimle yarattı ıma seni secde etmekden alıkoyan ey nedir? Kibrinden mi böyle yapıyorsun, yoksa (*gerçekten de*) unsurların en yücelerinden (*âlîn'inden*) misin? Hâlbuki sen böyle de ilsin!" dedi (*XXXVIII/75'e yollama yapılıyor*). All h burada unsurların en yücesi (*âlîn*) ile, her ne kadar tabiî iseler de nûrânî yapılarında unsurî olmakdan bizâtihî (*zâtlarının gere i olarak*) berî olanları kastetmektedir.

nsân ise, kendisinin dı ında kalan di er bütün unsurî türlere, ancak balçıktan bir be er (*yâni do rudan do ruya All h'ın her iki eliyle yo rulmu*) olmak hasebiyle üstündür...

u hâlde nsân, rütbesi bakımından, göklerdeki ve yerdeki meleklerin üstündedir. Ama büyük melekler, nass-ı ilâhî ile (*Kur'ân'ın bildirmesiyle*) insan türünden daha hayırlıdırlar.

nsân-ı Kâmil'in "cem' etme vasfı"nın mümkün olan en kâmil sûretini ifâde eden somut bir örnek olarak bn Arabî, Hazret-i brâhim'i göstermektedir.

499 Ama nsân, ileride görece imiz vechile, gene de *bütün* meleklerden daha üstün de ildir.

500 Fusûs, s. 22-23/55/22/**I**-161-165.

501 Fusûs, s. 184/144-145/246-248/**III**-176-177.

181

slâm'da Hazret-i brâhim ***Halîlull h*** yâni All h'ın mahrem dostu olarak bilinir. bn Arabî bu ifâdeyi oldukça sembolik bulmaktadır. Ama unutmamamız gerekir ki bn Arabî *halîl* kelimesini kendi dü ünce tarzına has çok özel bir biçimde anlamaktadır.

Halîlull h deyimindeki *halîl* kelimesi, mûtad anlayı a göre, mahrem dost anlamındadır.

Fakat bn Arabî bunu tamaâmen farklı bir etimoloji aracılı ıyla açıklamakta ve bunu "bir eyin içine nüfûz etme", "cüzlerine ayrı arak bir eyin içinde yayılma" anlamındaki ***tahallül***

kelimesinden türetmektedir. nsân-ı Kâmil de, Hakk'ın, lâhî simler ile Sıfatlar'ın bütün kemâlâtını izhâr edecek ekilde bütün melekelerinde ve âzâlarında yayılmı oldu u kimsedir.

Daha önce bir münâsebetle, bütün varlıklarda da ılıp yayılmı olan (*sirâyet eden*) Varlık'dan söz etmi tik. imdiki konumuzla ilgili olarak önemli olan husus, bu *sirâyet*'in yâ

da "varlıkların içine yayılıp da onları ***istilâ***'nın" ***,*** Kevn'deki her eye âmil oldu u ama bir eyden di erine hem iddet ve hem de yo unluk bakımından de i ti idir.Varlı ın sirâyet'i, zirvesine, ancak nsân-ı Kâmil'de ula ır. Ve Varlık da, yâni Hakk Teâlâ'nın bütün kemâlâtı da, nsân'a nüfûz edip onun hem zâhirinde ve hem de bâtınında tecellî etmi olur. brâhim i-

çin eref pâyesi olan ***halîl*** i te bu olguyu remzetmektedir. bn Arabî de bu hususu öyle izah etmektedir502:

Hazret-i brâhim'e Halîl adının verilmesi, tıpkı rengin boyanmı bir nesneye sirâyet edip yayılması gibi, Zât-ı lâhî'nin kendini vasıflandırdı ı bütün Sıfatlar'ının da brâhim'e dühûl edip onda bir araya toplanmasındandır. (*Ama All h'ın Sıfatları'nın brâhim'deki*) bu yayılma(*ları*) bir mekânı i g l eden bir nesnenin o mekâna girmi olmasındaki gibi de ildir. Ya da brâhim'e Halîl adının verilmesi onun sûretinin varlı ına Hakk'ın sirâyet edip yayılmı olmasından dolayıdır.

bn Arabî'nin burada iki çe it ***tahallül*** bulundu una dikkati çekmektedir: 1) (*Hazret-i brâhim'in remzetti i*) nsân'ın aktif bir rol oynadı ı, brâhim'in Hakk'ın Sûreti'nde göründü-

ü tahallül, ve 2) Hakk'ın aktif rol oynadı ı, Hakk'ın brâhim'in sûretinde göründü ü tahallül.

Bu fark, daha önce, Varlı a bürünme söz konusu oldu unda daha de i ik bir açıdan incelenmi ti. imdi incelemekte oldu umuz ba lamda önemli olan, bu ikinci çe it *tahallül* söz konusu oldu unda, Hakk'ın kendini "nâkısalar" da dâhil olmak üzere All h'a be erî sıfatların izâfe edildi i ferdî bir sûret altında tecellîsidir503.

Bu iki hükümden her biri kendi ba ına do rudur. Çünkü her hüküm için bir yer ve makam vardır ki o hüküm orada zâhir

olur ve ondan ileri geçmez. Sen görmez misin ki Hakk sonradan meydana gelmi olanların (*muhdesât'ın*) sıfatlarıyla kendini izhâr eder, kendi nefsinden o sıfatlarla haber verir, ve nâkıs ve kınanmı (*zemmedilmi*) sıfatlarla zâhir olur?504

(*Öte yandan, gene*) görmez misin ki yaratılmı olanlar da ba ından sonuna kadar hep Hakk'ın Sıfatları'yla zâhir olurlar? Ve, tıpkı yaratılanlardaki vasıfların Hakk'da mevcûd olması gibi, Hakk'ın Sıfatları'nın da hepsi yaratılmı olanlarda sâbittir (*yâni onlarda bulunur*)505.

502 Fusûs, s. 71-72/80-81/86/**II-**44-47.

503 Fusûs, s. 72/81/86-87/**II**-47-49.

504 bn Arabî burada önce ikici çe it *tahallül*'den bahsediyor.

505 Bu da birinci çe it *tahallül* demektir.

182

Hakk'ın bütün Sıfatları'nın yaratılmı olanların (*mahlûk tın*) sıfatları oldu unu beyân etmek gerekir; çünkü yaratılmı olanların gerçe i, aslında, onların sûretleri altında kendi Gerçe i ile zâhir olan Hakk'dan ba ka bir ey de ildir. Buna göre Hakk'ın Sıfatları yaratılmı olanların sıfatlarıdır. Benzer ekilde, zamanla mukayyet olan bütün varlıkların sıfatlarının da Hakk'ın Sıfatları oldu unu beyân etmek isâbetlidir; çünkü bu sıfatlar Hakk'ın çe itli hâl ve vechelerinden ba ka bir ey de ildir.E er zamanla mukayyet olan bütün varlıkların vücûdu onlarda tecellî etti i ekliyle Hakk'ın vücûdu ise bu, zamanla mukayyet olan bütün varlıkların sıfatları söz konusu oldu unda da böyledir506.

"Tahallül" hâdisesinin yapısını göz önünde tutarak bn Arabî u açıklamayı vermekte-dir507:

Bilesin ki bir ey bir ba ka eye *tahallül* ederse, birinci ey ikinci eyin içinde bulunur.

Tahallül eden tahallül edilen tarafından perdelenir (*örtülür*). Böylece tahallül edilen (*yâ-*

ni tahallül edeni pasif bir ekilde kabûl eden) ***zâhir*** olurken (*aktif olarak*) tahallül etmi olan da (*bu tahallülle örtülmü oldu undan*) ***bâtın*** olur. u hâlde tahallül eden de, tıpkı yüne tahallül eden suyun ona âdetâ gıdâ olması ve yünün su ile artıp geni lemesi gibi, tahallül edilenin gıdâsı olur.

imdi e er Hakk zâhir olacak olursa, halk O'nda mestûr (*örtülü*) ve bâtın olur. Bundan dolayı da halk, Hakk'ın bütün lâhî simler'i, O'nun i itme ve görme organları ve bütün i-li kileri ve bütün bilgi kazanma araçları olur. Ve e er halk zâhir olacak olursa, Hakk da halkın kula ı, gözü, eli, aya ı ve bütün melekeleri olur.

u hâlde ontolojik "tahallül" Hakk ile âlem arasında tamâmen kar ılıklı olup nsân-ı Kâmil de bu kar ılıklı "tahallül"ü en mükemmel ekliyle temsîl edendir. brâhim aleyhisselâm bu hâdisenin tipik bir temsilcisidir.

(III) All h'ın Halîfesi

nsân-ı Kâmil Hakk'ın Yeryüzü'ndeki ya da Varlık âlemindeki ***Halîfesi***'dir. Bir mü-

nâsetle daha önce de bu kavrama de inilmi ti. Bu alt-bölüm bu meselenin daha ayrıntılı ve daha yo un bir biçimde incelenmesine tahsîs edilmi tir.

nsân-ı Kâmil "All h'ın Halîfesi" ünvânına "cem' etme istîdâdı"ndan ötürü hak kazanmı tır. Daha önce birkaç kere de inilmi olan bu hüküm halîfelik kavramının tahlîli için iyi bir zemin ve hareket noktası te kil edecektir.

Bütün âlemde yalnızca nsân'ın "cem' etme istîdâdı"na (*cem'iyyet'e*) sâhip oldu unu ifâde ettikten sonra, bn Arabî öyle devam etmektedir508:

Ve blîs âlemden bir parça (*cüz*) oldu undan, ona cem' etme istîdâdı verilmedi. Ve halî-

felik, bundan ötürü (*cem' etme istîdâdı olan*), Âdem'e verildi. E er Âdem halîfelikle yü-

kümlü oldu u eyde kendisini halîfe kılanın sûretiyle zâhir olamasaydı (*asl*) halîfe kı-

lınmazdı. Ve kezâ, e er kendilerine halîfe kılınmı oldu u reâyâsının (*tebaasının, idâresi altında bulunanların, kendisine müsahhar kılınmı olanların*) taleb ettiklerinin tümü

506 K ânî, s.72.

507 Fusûs, s. 73/81/87-88/**II**-53-54.

508 Fusûs, s. 23-24/55/22-23/**I**-165-169.

Âdem'de bulunmamı olsaydı onların üzerine (*asl*) halîfe kılınmazdı. Zîrâ Âdem'in halî-

fe kılınmı oldu u her eyin dayana ı ancak gene Âdem'dir. Öyle olunca da ihtiyaç duyulan her eyi kar ılaması gerekir. Aksi hâlde (*onlara tasarruf eden*) bir halîfe olamazdı509.

All h nsân-ı Kâmil'in zâhirî sûretini âlemin hakîkatlarından ve sûretinden510, bâtınî sûretini de kendi Sûreti'nden in â etti i içindir ki halîfelik yalnızca nsân-ı Kâmil için ger-

çekle ti. Bunun içindir ki All h, nsân-ı Kâmil hakkında: "Ben onun i itme ve görme melekeleri olurum" dedi. Ama onun

gözü ve kula ı olurum demedi. u hâlde (*zâhir ve bâtın sûretler olan bu*) iki sûretin arasında bir fark gözetti.

Ve bu, âlemde mevcûd olan her ey için de geçerlidir. Her varlık kendi hakîkatının gerektirdi i kadar All h'ı(*n vasıflarını*) yansıtır. Bununla beraber Halîfe'deki cem' etme yetene i ba ka hiçbir varlıkta bulunmaz. Aslına bakılacak olursa o da halîfeli i sırf bu yetene i dolayısıyla elde etmi tir.

bn Arabî bir ba ka pasajda daha nsân'ın hilkatindeki bu"cem' etme yetene i" dolayısıy-la All h'a halîfe olu u meselesini mütâlâa etmektedir. Ama bu sefer meseleye bir ba ka açı-

dan yakla maktadır511:

u hâlde o, ortaya çıkı ı daha sonra gerçekle mi olan ***Ezelî nsân***'dır (*Ezelî nsân-ı Hâ-*

dis'tir). Ebedî olan bir daimî yenileni tir; ve (*zâhiri de bâtını da hem*) ayırdedici (*ve hem de*) cem' edici bir ***Kelime***'dir. Bundan dolayıdır ki âlem onun vücûd bulmasıyla tamâma eri mi tir. Böyle olunca, onun âleme olan nisbeti tıpkı yüzü ün (*mühür yerine kullanı-*

lan) ta ı gibidir. (*Böylece nsân-ı Kâmil*) Pâdi âh'ın hazînelerini mühürledi i mührü mü-

hür kılan yazı ve alâmetlerin mahalli oldu.

Bundan dolayıdır ki ona ***Halîfe*** 512 ismi verildi. Çünkü mühürün (*Pâdi âh'ın*) hazîneleri(*ni*) koruması gibi (*Pâdi âh'ın*) halkını da O korur . Binâenaleyh Pâdi âh'ın mührü o hazînelerin üzerinde bulundukça onları açmaya kimse cesâret edemez. (*O mühür*) ancak Pâdi âh'ın izniyle açılır.

Böyle olunca All h da âlemin korunması konusunda onu hâlîfe kıldı. Buna göre ***nsân-ı***

Kâmil mevcûd oldu u sürece âlem hep korunmu olacaktır. Görmez misin ki e er nsân-

ı Kâmil Dünyâ hazînesinden ayrılıp gider de mühür de böylece bozulmu olursa Hakk Teâlâ'nın burada saklayaca ı bir ey kalmaz. çinde ne varsa bo alır ve her ey biribirine karı ır. Ve i de (bunun sonunda) Âhiret'e intikal eder. Bu takdirde nsân-ı Kâmil Âhiret hazînesi üzerine de ebedî olarak mührünü vurmu olur.

Bütün Varlık âlemi ya da mükevvenât All h'ın ve yalnızca All h'ın "hazînesi"dir. Ve n-sân da All h'ın bu hazîneyi korumak üzere hazînenin ba ına bizzât dikti i muhâfız ve vekîldir. nsân'ın bu mükevvenât nizâmı içindeki konumunu ifâde eden tek do ru ve isâbetli olan bu dü ünce, bn Arabî'ye göre, "Muhammed ümmeti"ne has bir dü üncedir.

509 Gerçekten de bir halîfenin, kendisini o mak ma temsilcisi olarak tâyin edenin emirlerini ifâ edebilmesi için, onun irâdesinin ne oldu unu bilmesi gerekir. u hâlde e er All h'ın halîfesi O'nu bütün Sıfatları'yla birlikte tanı-

masaydı, All h'ın emirlerini de ifâ edemezdi. (*K ânî, s. 23*)

510 Âlemde mevcûd ne varsa bu, nsân'daki ona tek bül eden bir unsur tarafından da yansıtılır.

511 Fusûs, s. 13-14/50/10-11/**I**-130-134.

512 "Hakkedilmi (*kazınmı*) mühür bütün lâhî simler'in en Yücesi yâni bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ'yı kapsayan Zât-ı lâhî'dir. Bu mühür mühür yüzü ünün ta ıyla remzedilen nsân-ı Kâmil'in "kalbi" üzerine kazınmı tır. u hâlde nsân-ı Kâmil

bütün içindekilerle birlikte âlemin hazînesini korumakta ve hepsini de kurulu düzen içinde tutmaktadır.

184

Ümmetini ***tenzîh***'e dâvet eden Nûh aleyhisselâm'ın aksine Hazret-i Muhammed ümmetini hem ***tenzîh***'e ve hem de ***te bîh***'e dâvet etmi tir513. Bütün âlemin All h'ın ve yalnızca All h-

'ın mülkü olması hasebiyle Peygamber ümmetini ***tenzîh***'e dâvet etmi tir. Fakat All h'ın kendi mülkünü Halîfe'si olan nsân'ın ellerine bizzât vermi olmasından ötürü de bu mahlûk olan âlemdeki be erî unsurun de erin ortaya çıkarmak için de ümmetini ***te bîh***'e dâvet etmi tir.

nsân, bu vasfıyla, hazînenin gerçek sâhibi de il, "vekîli"dir514. Ve nsân bu yüksek rütbesini bütün Varlık Âlemi'nde Hakk'ın bütün Esmâ'ü-l Hüsnâ'sının ve bütün Sıfatlarının tecellî etti-i tek varlık olmasına borçludur.

(IV) Hakîkat-ı Muhammediyye (*Muhammed'in Gerçe i*)

Hakîkat-ı Muhammediyye bn Arabî'nin ***logos*** (*kelime*) felsefesinin en önemli kavramlarından biridir. Ama bu konunun Afîfî'nin bn Arabî'nin felsefesiyle ilgili kitabında515 enine boyuna tartı ılmı olması dolayısıyla burada bunu yalnızca nsân-ı Kâmil meselesinin bir vechesi olarak tartı makla yetinece im.

bn Arabî'ye göre bütün peygamberler nsân-ı Kâmil fikrinin timsâlidirler. Ama Hazret-i Muhammed bütün bu peygamberler arasında müstesnâ bir yer i g l eder. Hazret-i Muhammed hakkında özellikle önemli olan, onun belirli bir zamanda All h'ın elçisi olarak ba's edilen bir peygamber olmasından çok önce kevnî bir varlık oldu udur. bn Arabî bu

kavramı kendisinin kevnî bir tabîata sâhip bir varlık olarak tasvîr etti i u me hur hadîse dayandırmaktadır: "Âdem daha henüz balçıkla su arasındayken bile ben peygamberdim"516.

Ontolojik açıdan, ezeldenberi var olan kevnî bir varlık olarak Muhammed a'yân-ı sâbite'-

ye tek bül eder ya da a'yân-ı sâbite'nin düzeyini temsîl eder. Söz konusu düzey ise, "mutlak olarak Hakk" ile Hakk'ın zâhirî tecellîsi olan âlem arasındaki var oldu u da olmadı ı da söylenemeyen ***berzah***'ın düzeyidir.Bu ara düzey, lâhî Bilinç ile özle tirilmesi açısından ilâhî niteliktedir ama, aynı zamanda da, yalnızca yaratılmı âlemle ili kili oldu u sürece temelinde mahlûk ya da be erîdir. te Hakîkat-ı Muhammediyye bu son yâni be erî vechesi itibâriyle bu ara düzeydir. Bu, aynı zamanda kevnî (*kozmik*) düzeydeki nsân-ı Kâmil'dir.

Bu türlü telâkki edildi inde Hakîkat-ı Muhammediyye a'yân-ı sâbite'nin kendilerinden ibâret de ildir. Bu, daha çok, a'yân-ı sâbite'yi cem' eden, a'yân-ı sâbite'nin varlı ının kendisine ba lı oldu u aktif prensiptir. Hakk'ın cihetinden bakıldı ında Hakîkat-ı Muhammediyye, bizzât Hakk'ın yaratıcı gücü ya da mükevvenâtın kendini izhâr eden gücü olarak Hakk Teâlâ'dır517.

Buna ontolojik olarak "gerçeklerin Gerçe i" (*hakîkatların Hakîkatı, Hakîkat-ı Hak ik*) de denilmektedir. Gerçeklerin Gerçe i, eninde sonunda, Hakk'dan ba ka bir ey de ildir ama o ba langıçtaki mutlaklı ına bürünmü olan Hakk da de ildir; O, Hakk'ın kendini izhâr et-me e ba lamasının ilk sûretidir. Ve bu lâhî bilinç de en sâdık tarzda nsân-ı Kâmil'in ***kendi-***

ni idrâk eden bilincinde yansımaktadır. Bu yönüyle nsân-ı Kâmil Hakk Teâlâ'nın zâhirde

513 *Bk.* IV. Bölüm.

514 Fusûs, s. 53/71/60/**I**-285.

515 IV. Bölüm, s. 66-101. Bu islâmî *logos*-doktrini ile hıristiyan *logos*- doktrini arasındaki târihî ili kinin bir tartı ması için *Bk.* Arthur Jeffery: ***Ibn al-'Arabi's Shajarat al-Kawn*** (Studia Islamica, X, Paris, 1959, s. 45-62).

516 " *Küntü nebiyyen ve Âdeme beyn el-mâi ve-t tıyn*"

517 *Bk.* Afîfî, s.69.

tecellî eden bilincidir. Bundan dolayı Hazret-i Muhammed'e kevnî ölçekte Plotinus'un ***Akl-ı***

Evvel'i tek bül etmektedir.

Kevnî ölçekte nsân-ı Kâmil olarak Hazret-i Muhammed Hakk'ın taayyünâtının (*tecellî-*

lerinin) ilkidir. lm-i Kelâm açısından da All h'ın ilk yarattı ıdır.

"All h'ın ilk yaratmı oldu u ey benim Nûr'umdu" eklindeki hadîse dayanan bn Arabî Hakîkat-ı Muhammediyye'ye ***Nûr-i Muhammedî*** de demektedir. Bu Nûr bütün yaratılanlar varlı a bürünmezden önce de mevcûddu. Bu i'tibârla bu Nûr ***kadîm*** (*yâni ezeldenberi mevcûd*) ve ***zaman-dı ı***'dır (*gayr-ı hâdis'tir*). Ve bu ezelî Nûr da sonuncu ve tarihî tecellîgâhı olan Hazret-i Muhammed'e eri inceye kadar sırasıyla Âdem'de, Nûh'da, brâhim'de, Mûsâ'da, sâ'da, vs... tecellî etmi bulunmaktadır.

Bu Nûr All h'ın her eyden önce yarattı ı ve bundan hareketle de her eyi yarattı ı oldu-undan âlemin hilkatinin temelini te kil eder. Bu, Akl-ı Evvel'den yâni All h Mutlak Teklik

hâlindeyken O'nu kendinden kendine tecellî ettiren lâhî Bilinç'den ba ka bir ey olmadı ı i-

çindir ki Nûr idi. Ve bu Nûr ahsî vechesi itibâriyle Hakîkat-ı Muhammediyye idi.

Hazret-i Muhammed'e Hakk'ın taayyün-i evveli (*yâni ilk belirleni i*) ve, dolayısıyla, varlı ına da en yüce ve en üstün cem' etme yetene ine sâhip varlık olarak bakan K ânî bu hususda unları yazmaktadır518:

Hazret-i Muhammed, Teklik mertebesindeki Zât'ın ba ka tecellî sûretleri altında zuhû-

rundan önce, kendisini izhâr etti i ilk taayünüdür. Böylece sayıları sonsuz olan di er taayünlerin hepsi de ancak O'nun aracılı ıyla kuvveden fiile çıkmı tır. Yukarıda da gör-mü oldu umuz gibi Hakk'ın bütün tecellîleri yukarıdan a a ıya do ru bir silsile-i merâtib (*hiyerar i*) uyarınca sıralanmaktadır. Buna göre (*Hazret-i Muhammed de*), hiç birini dı arıda bırakmaksızın, bütün bu taayyünâtı nefsinde toplamı tır. Bu bakımdan da O bütün Varlık Âlemi'nde tekdir; O'na rakîb olacak hiçbir varlık yoktur zîrâ bu silsile-i merâtibde, O'na e it olacak hiçbir ey bulunmaz. Filhakika, O'nun üstünde yalnızca mutlak Tekli i ile "ister sıfat, ister isim, ister tasvîr ya da nitelendirme olsun her türlü taayyünden ba ımsız olan" ***Zât***" bulunmaktadır.

böyle olunca, Hazret-i Muhammed'in insan türünde en mükemmel varlık olması â i-kârdır.

(*Muhammed aleyhisselâm*) insan türü içinde mevcûd olanların en mükemmelidir. Bunun içindir ki bütün hikâye onunla ba ladı ve onunla sona erer. Âdem daha henüz su ile bal-

çık arasında iken bile o peygamberdi. Daha sonra unsur hâlinde do masıyla da peygamberlerin sonuncusu ve mührü oldu...Resûl (*olarak Muhammed aleyhisselâm*) Rabb'inin ilk delîlidir. Çünkü O'na bütün kelimeler verildi ki bunlar (*All h'ın ö retmesiyle*) Âdem-

'in bildi i esmâ'nın519 (*delâlet etti i*) müsemmâlarıdır520.

Daha önce de de inmi oldu umuz vechile Hakk'ın yarattı ı ilk varlık olarak Hazret-i Muhammed Plotinus'un felsefesinde, apaçık bir biçimde, Mutlak Tek'den ne et eden "ilk südûr (*emanasyon*)" olarak Akl-ı Evvel'e tek bül etmektedir. bn Arabî de Hazret-i Muhammed'in bu vechesini ***Rûh-i Muhammedî*** diye isimlendirmektedir.

518 s. 266.

519 Kur'ân II/31 âyeti kastediliyor: "All h Âdem'e bütün esmâ'ı (isimleri) ö retti".

520 Fusûs, s. 267/214/441-442/**IV**-321.

186

Plotinus'un âlem görü ünde Mutlak Tek'den ne et eden ilk südûr olan ***Nûs***'un iki vechesi vardır: 1) südûr etti i mahalle ilgili olarak pasif vechesi, ve 2) kendinden südûr edenlerle ilgili olarak da aktif vechesi. Nûs kendinin üstünde bulunan Varlık düzeyine kar ı pasif, kendinin altında bulunan Varlık düzeylerine kar ı da aktiftir.

bn Arabî'nin felsefesinde bu Plotinus'vârî pasiflik (*infi'al*) kullu a (*ubûdiyyet'e*) ve aktiflik (*fiil*) de Rablı a (*Rubûbiyyet'e*) dönü mektedir. u hâlde "Rûh-i Muhammedî" kendi zu-hûrunun ve tecellîsinin kayna ı olan Hâlik ile olan ili kisinde pasif ve kul olarak görünmesine kar ılık âlemle

olan ili kisi açısından hilkatin temeli olmak hasebiyle fâil durumundadır.

bn Arabî bu hususu âirâne bir efsâne eklinde öyle açıklamaktadır521: Ne zaman ki Resûl (*yâni Rûh-i Muhammedî*) asâleten kul olarak yaratılmı tır asl efendi-lik dâvâsıyla ba kaldırmamı tır. All h Teâlâ O'ndan yarataca ını yaratıncaya kadar, pasif (*münfail*) olması hasebiyle secde etmeye ve bu durumuna vâkıf olmaya da devâm et-mi tir. All h da ona (*artık*) fâil olma rütbesini ve lâtif bir ara âlem (*a'râf-ı tayyibe*) olan nefesler âleminde müessir olmayı lûtfetti.

Bu açıdan bakıldı ında Hazret-i Muhammed'in "ara-olma-tabîatı" (*berzâhiyye'si*) kolayca görülmektedir. O Hakk'a kar ı "kul" ve "pasif" (*münfail*), ama âleme kar ı "efendi"

(*seyyid*) ve aktiftir (*fâil'dir*).

(V) nsân-ı Kâmil ve All h

Hakk Teâlâ tecellîleri yönünden kemâle nsân-ı Kâmil ile eri ir. Hakk nsân-ı Kâ-mil'de en mükemmel sûrette tecellî eder ve bundan ekmel bir tecellî de olamaz. nsân-ı Kâmil aynı zamanda bir mahlûk olmasına ra men, bu yönüyle, Hakk'dır . bn Arabî'nin " nsân Hakk'dır"

dedi i zaman neyi kasdetti ini artık biliyoruz. nsân'ın Hakk olması onun "cem' etme yetene i" ile donatılmı olmasından, ya da bn Arabî'nin dedi i gibi, All h'ın Âdem'i ister aktif olsun isterse pasif olsun bütün Sıfatlar'ıyla donatmı olmasından ötürüdür. "Âdem'in balçı ı-

nı yo urmak üzere" her iki Elini de cem' edip onu bu nev'i ahsına münhasır yoldan yarattı-

ını ifâde ettikten sonra bn Arabî öyle devâm etmektedir522:

Ondan sonra (*yâni Âdem'i yarattıktan sonra*), All h Teâlâ ona emânet etti i ey hakkında kendisini idrâk sâhibi kıldı. Ve bunu iki eline aldı. Bir elinde âlem ve di er elinde de Âdem ve zürriyyeti ile onların mertebeleri vardı.

Bu pasaj K ânî tarafından öyle açıklanmaktadır523:

Bu, All h'ın, kendisine emânet etti i ve sonra da ne yaratmı sa hepsini de Âdem'dekilerle cem' etmi oldu u bütün Esrâr-ı lâhî'yi (*yâni bütün esmâ'ı câmî olan All h isminin ontolojik düzeyinde kuvveden fiile çıkan bütün bâtınî hakîkatları*) iki eli arasında kabze-derek bunları nsân-ı Hakîkî'nin mü âhede etmesine müsaade etmi oldu unu anlatmak-tadır. All h daha kuvvetli eli olan sa eline Âdem'in ve zürriyyetinin hakîkatını, yâni Al-l h'ın en yüce mânevî âleme ait olan fâil Sıfatları ile (*fâil*) lâhî simler'ini, ve daha az 521 Fusûs, s. 275/220/458/**IV**-359.

522 Fusûs, s. 26/56/25-26/**I**-175.

523 s. 26.

kuvvetli olan sol eline de maddî âleme ait olan pasif Sıfatları ile (*münfâil*) lâhî simler'ini yerle tirdi.

(*Aslına bakılacak olursa bu kuvvetli ve daha az kuvvetli iki el arasındaki fark aslî bir fark de ildir, çünkü*) Rahmân'ın her iki eli de aslında bir sa eldir. (*Ve binâenaleyh, her iki türden Sıfatlar arasında da mertebe açısından gerçek bir fark yoktur*) çünkü kabûl etme gücü açısından k biliyyet pozitif aktiviteye yâni fâiliyyete e ittir. Fâil olmak bakı-

mından ise ilki di erinden hiç de a a ı düzeyde de ildir.

Mâdem ki All h'ın böylece her eyle donatmı oldu u nsân O'nun mükemmel sûreti durumundadır o hâlde nsân hakkında pe înen ne söylenebilirse, en azından belirli bir anlamda, All h için de söylenebilir. Bu da " nsân Hakk'dır" hükmü ile kasdedilen eydir.

Pekiyi ama acaba Âlem-i Sagîr yâni nsân-ı Kâmil olan nsân ile Hakk arasında temelden bir fark yok mudur? Hiç olmaz olur mu; tabiî ki vardır ve hem de çok aslî bir fark vardır. Bu fark varlı ın gereklili i (*vücûbu*) cihetiyledir.

Ondan sonra bilmelisin ki, dedi imiz gibi, i ler (*yâni zamana ba lı olarak geli en eyler*) muhakkak ki O'nun sûretiyle ve O'nun zuhûrundan göründükleri için Hakk Teâlâ da bizleri, Kendisini tanımak için, zamana ba lı olarak zuhur etmi (*hâdis*) olan ne varsa onları incelemekle yükümlü kılmı tır. Âyetlerini de bize (*âfakta ve nefislerimizde*) gösterece ini524 beyân etmi tir. Binâenaleyh biz de O'nu(*n varlı ını, âsârını, ef'alini ve vasıflarını*) bizim aracılı ımızla istidlâl etmi izdir. u hâlde biz O'nu kendimize ait bir vasfın dı ında bir vasıfla vasıflandırmı de iliz. Bunun tek istisnâsı (*yalnızca ama yalnızca O'-*

na ait bir vasıf olan) Zât'ına mahsûs olan ***Vücûb***'dur (*All h'ın varlı ı bizâtihi vâcibdir*).

Mâdem ki biz All h'ı, bu yoldan, bizim aracılı ımızla bilmekteyiz o hâlde bizim kendimize izâfe etti imiz her eyi O'na da izâfe etmemiz tabiîdir. Bu da, All h Teâlâ'nın mü-

tercimlerinin (*yâni resûllerinin*) lisânları aracılı ıyla bize bildirmi oldu uyla te'yid edilmi bulunmaktadır. Gerçekten de All h nefsini bize bizimle vasfetmi tir. Binâenaleyh biz O'nu mü âhede etti imizde kendi nefislerimizi mü âhede etmi oluruz. Ve O da bizi mü âhede etti i vakit kendi Nefsi'ni mü âhede etmi olur.

Biz her ne kadar bizi birle tiren tek bir hakîkatı payla maktaysak da, hiç üphe yoktur ki ferd ve tür olarak (*hem*) kesret hâlindeyiz ve (*hem de*) hepimizi biribirimizden ayıran bir fark mevcûddur. Bundan dolayıdır ki ahısların bâzısı di erlerinden farklıdır. E er bu böyle olmasaydı o zaman tek'de çokluk (*vâhidde kesret*) olmazdı. Böylece, her ne kadar Hakk her cihetten kendi nefsini vasfetmi oldu u bir eyle bizi vasfetmekte ise de bir farkın mevcûd olması gene gereklidir. Ve bu fark da, varlık açısından bizim imkânımız dolayısıyla O'na ihtiyacımız olması, ama O'nun ise böyle bir ihtiyaçdan tamâmen berî olmasından ibârettir525.

u hâlde belirli bir görü açısından, her ne kadar Hakk ile mahlûk tı aynı iseler de aslî olan bir fark birini di erinden ayırmaktadır; bu da yalnızca ama yalnızca Hakk'a ait bir özellik olan "varlı ın gereklili i"dir (*vücûb-i vücûd'dur*). Bu gerekllikden ötürü Hakk'ın ba ka hiçbir eyle payla madı ı meselâ ***kıdem*** gibi Sıfatları vardır.

524 "Biz onlara âyetlerimizi âfakta ve nefislerinde gösterece iz ki O'nun Hakk oldu u iyice belli olsun! Rabb'inin her eye âhid olması yetmez mi?" (XLI/53).

525 Fusûs, s. 19/53-54/18-19/**I**-152.

Burada bunun, felsefî görü açısından, All h ile yaratılmı lar arasındaki tek gerçek fark olmasına ra men gene de aslî ve temelden bir fark oldu unun kaydedilmesi gerekir. Temele ait bir fark olarak bu, nsân'ın All h'a kar ı konumunu da kesin bir biçimde belirlemektedir.

nsân Varlık âleminde hiç üphesiz en yüce olandır. Ona ontolojik yücelik (*ulüvv***)** mertebesi verilmi tir. Ama bu "yücelik", "Hakk'ın yüceli i" de ildir. Hakk'ın yüceli inin zâtî bir yücelik olmasına kar ılık nsân'ın yüceli i ancak tabîatı itibâriyle tâlî (*ikinci derecede*n) bir yüce-liktir.

Kur'ân'da All h mü'minlere: "Sizler en yücesiniz ve All h da sizlerle beraberdir"

(XLVII/35) buyurmaktadır526. bn Arabî'ye göre bu âyet Hakk Teâlâ ile nsân'ın aynı yüceli i payla makta oldu unu telkin etmekle beraber bu do ru de ildir. Çünkü All h Zât'ıyla nsân arasında yücelik bakımından bir e itli i kesinlikle reddetmektedir.

nsân her ne kadar özel bir anlamda "en yüce" ise de ve All h ile kelimenin genel anlamı içinde "yücelik" mertebesine katılmaktaysa da "yüce" kelimesinin delâlet etti i mânâ söz konusu All h olunca bu kelime nsân'a tatbik edildi i zaman delâlet etti i mânâdan farklıdır.

Bir *peripatetik filozof* aynı ***a'lâ*** (*en yüce, en ulu*) kelimesinin burada ***secundum prius et***

posterius (*ilkin ikincisi ve onu izleyen*) anlamında kullanılmı oldu unu söyleyerek meseleyi basitle tirebilirdi. K ânî de bunu aynen böyle anlamaktadır527:

All h'ın zâtı hakkında beyân etti i "en yüce olma vasfı"na (*nsân tarafından da*) i tirâk, nsân'ın (*All h ile birlikte*) aynı en yüce mertebeye i tirâk etmekte oldu u gibi yanlı bir intibâ bırakmaya müsaittir. Hâlbuki All h, böyle bir i tirâkin mümkün olabilece ini kesinlikle reddederek: "Yüce olan Rabb'inin ismini tesbih et!" (LXXXVII/1) demektedir.

Gerçekten de mutlak ve aslî "yücelik" ancak ve ancak All h'a aittir. O kendinden ba ka-sına nisbetle de il mutlak anlamda kendi Zât'ıyla yücedir. u hâlde bütün yücelikler yalnızca O'nundur; ve O'nun Yüceli i'nin izâfe edildi i her ey de (*yâni "yüce" oldu u söylenen her ey de*) All h'ın ***Alî*** sminin ondaki tecellîsinin derecesi kadar "yüce"dir.

O'nunla yüceli in hakîkî kayna ına i tirâk eden hiçbir ey yoktur. All h'ın izâfî olan hiçbir yüceli i yoktur, çünkü di er her ey ancak O'nun ***Alî*** isminin hörmetine yücelik kazanır.

bn Arabî bundan sonra, nsân (*yâni nsân-ı Kâmil*) her ne kadar bütün yaratılmı varlıkların en yücesi ise de onun yüceli inin kendisine de il daha çok ona tahsîs edilmi olan "me-kân"a528 ait oldu una dikkati çekerek nsân'ın yüceli inin aslî olmayan tabîatına i âret etmektedir. Yüce olan, nsân'ın kendinden çok onun mekânıdır. te bunun içindir ki All h Teâlâ: "Andolsun ki biz onu yüce (*alî*) bir mekâna yükselttik" (XIX/57 demektedir. Bu âyetteki ***alî*** sıfatının nsân'ı de il ***mekân***'ı tavsif etti ini iyi idrâk etmek lâzımdır. Buna benzer ekilde nsân'ın All h'a Yeryüzünde " ***halîfe***" olu u da yalnızca konum ya da mak m açısından yücedir; bu aslî bir yücelik de ildir.

Bütün bunlar bn Arabî'nin nsân'ın yüceli inin zâtî bir yücelik olmadı ına dair tezini yeterince açıklamı bulunmaktadır. Ama yüceli inin tabîatı ne olursa olsun, nsân'ın yüce ve 526 " *Ve entümü-l a'levne, v'All hu meaküm*". bn Arabî'nin bu ayet hakkındaki (Sizler en yücesiniz ve All h' da sizinle en

yücedir) eklindeki tefsiri oldukça orijinal bir tefsirdir. Âyetin içinde bulundu u metin dolayısıyla anlamı ise: " *Ey îmân edenler, sizler (kâfirlerle olan sava ınızda) muhakkak g lib geleceksiniz) çünkü All h sizlerle beraberdir (yâni sizin tarafınızdadır)"* eklindedir.

527 s. 62.

528 Bu, fizikî olerek i g l edilen yer olarak *mekân* anlamında da maddî olmayan yer, konum, mak m ya da rütbe olarak *mekânet* anlamında da alınabilir.

hattâ bütün yaratılmı ların en yücesi oldu u do rudur. Burada bn Arabî nsân hakkında çok a ırtıcı (*paradoksal*) bir vâkıaya dikkati çekmektedir. nsânı ideal bir biçimde göz önüne alacak olursak o, hiç üphesiz, bütün yaratılmı varlıkların en yücesidir. Ama e er dikkatimizi "be erin mevcûdiyetinin gerçek konumuna" çevirecek olursak u garib vâkıa ile kar ı kar-

ıya kalırız ki nsân yüce ya da yücelerin yücesi olmaktan çok uzak bir ekilde bütün Varlık âleminin en a a ı mahlûkudur. Tabiîdir ki bunu ifâde ederken çok özel bir görü açısından hareket etmekteyiz. Ama bu özel görü açısından bakarken, an azından, de erler hiyerar isi de tepetaklak olmu bulunmaktadır. Bu yeni sistemde cansız e yâ en yüksek mertebede bulunmakta, onu bitkiler ve onları da hayvanlar tâkib etmektedir. nsânlar ise bu hiyerar ide en a a ı düzeydedirler.

Mûtad oldu u üzere, nsân, ***Aklı*** dolayısıyla varlıkların en yücesi olarak addedilir. Ama aslına bakılacak olursa nsân'a has olan bu akıl nsân'ın etrafında gitgide ***ego***'ya (*nefis'e*) dö-

nü en kalın bir perde örer. te nsân'ın, Hakk'ı O'nun hakîkatı üzere bilebilmesine engel olan da bu "ego"dur (*bu nefis'dir*). Sırf bu Akl'ı yüzünden nsân da ancak Hakk'ın sûretini tepetaklak aksettiren bir "ayna" olmaktadır.

Cemâdâttan (*cansız nesnelerden*) yüce bir mahlûk t yoktur. Ondan sonra da kadir ve kıymet dereceleri itibâriyle bitkiler gelir. Bitkilerden sonra gelenler de his sâhibi olanlardır (*yâni hayvanlardır*). (*Bu üç sınıf varlı ın*) hepsinin de Yaratıcı'larını ke f ile ve (*bu hususta ki*) delillerin tartı ılmasıyla bildikleri sâbittir. Ama "âdem" adıyla anılan mahlûka gelince, o akılla, fikirle ve îmân ba ı ile ba lıdır529.

Cemâdât dedi imiz cansız nesnelerin nefsi (*ego'su*) yoktur. Bundan dolayıdır ki onlar All h'ın emirlerine mutlak sûrette ve kayıtsız- artsız itaatkâr olurlar. Onların Kullukları (*ubûdiyyetleri*), bu anlamda, kusursuz ve mükemmel olur. Onlar All h'ın onların üzerindeki fiillerine çıplak bir ekilde tâbî olurlar; çünkü onlarla All h Teâlâ arasında bir perde yoktur.

Bu görü açısından da Varlık hiyerar isinde en üst mertebeyi i g l ederler.

kinci sırada bitkiler gelmektedir. Bunlar büyürler, gıdâlarını özümlerler ve ço alırlar.

Bu kapsamda bunlar kendiliklerinden hareket ederler. Ve bu kapsamda Hakk'a cemâdattan daha da uzaktadırlar.

Üçüncü sırada ise hayvanlar vardır. Bunlar his sâhibi olup istek ve irâde faaliyeti sergi-lerler. Hislerle idrâk ve istek nefsin bir mikdar faal oldu unu izhâr eder. Ama hayvandaki nefis nsân'daki kadar kuvvetli de ildir.

Cansız nesneler, bitkiler ve hayvanlar akla sâhip olmadıklarından All h Teâlâ'yı tabiî bir

"ke if" ve sezgi ile bilirler. Buna kar ılık nsân Akl'a sâhiptir; ve Akıl da onun nefsini en uç sınırlarına kadar geli tirir; bundan ötürü de nsân kendi nefsiyle perdelenmi olur.

deal "kulluk" açısından nsân, Varlık sıralamasında, en a a ı sırada yer almaktadır. Bu sıralamada daha üste tırmanabilmesi için, her eyden önce, (*aslında kendisini nsân kılmakta olan*) Akl'ı def etmek ve Akıl'dan türemi olan bütün özellikleri de sıfırlamak zorundadır.

E er bunda ba arılı olursa o zaman hayvanların mertebesine terfi (!) edebilir. Bundan sonra da bitkiler ve daha sonra da cansız nesneler mertebesine terfi etmesi gereklidir. Ancak o zaman nsân (*kullu un kemâli açısından*) Varlık sıralamasında en üst mertebede olabilecektir.

529 Fusûs, s. 82-83/85/97/**II**-97-99. Bu pasaj Fusûs'daki bir iirden alınmı tır.

190

Ne zaman ki kendisinde Akl'ın gölgesi bile kalmamı olursa i te o zaman Hakk'ın Nûr'u da onu ilk ha metiyle hiç azalmadan ve kaybolmadan aydınlatacaktır.

Bu mütâlâalar bizi bir tasavvur olarak nsân'ın bizâtihi "mükemmel" oldu u ve en yüce mertebeye sâhip oldu u ama hâlen bulunmakta oldu u konumda onun kendine has bu ideali mükemmel bir biçimde gerçekle tirmekden uzak bulundu u hususlarında idrâk sâhibi kılmaktadır. Biz nsân'ın âlemdeki en yüce varlık oldu u fikrini ancak nsân idealinin, halihâ-

zırdaki nsân'da en mükemmel tarzda gerçekle mi oldu unu varsayan felsefî antropolojinin görü açısından müdafaa edebiliriz. Hâlihâzırdaki nsân ise Akl'a tamâmen hâkim olmakla beraber, Akl'ına ba lı ve her eyi anlayabilme cehdi

içinde Akl'ını her yerde ve her zaman öne çıkaran, onun alemdarlı ını yapan bir varlıktır. Aklının, böylece, her eyin önünde alemdarlı ını yapan ise Varlık âleminin esrârına asl nüfûz edemez.

Ama bu tesbiti yaparken nsân hakkındaki tartı mamıza ba lamı oldu umuz sâhadan oldukça uzak oldu umuzu da idrâk etmekteyiz. Biz bu i e, nsân'ın biri ***kevnî*** di eri ise ***ferdî***

olmak üzere biribirlerinden tamâmen farklı iki ayrı düzeyde göz önüne alınabilece i varsayımıyla ba lamı tık. Ve bu bölümün gâyesi de kevnî düzeydeki nsân kavramını ***Âlem-i***

Sagîr (*Mikrokozmos*) olarak aydınlatıp açıklamaktı. Ve bu düzeyde de nsân hiç üphesiz yaratılmı varlıkların en yücesidir. Bununla beraber son alt-bölümde ferdî düzeydeki nsân'a do ru bir yakınla mamız oldu. Bu münâsebetle nsân'ın, bir anlamda, hayvanlardan da bitki-lerden de ve cansız nesnelerden de daha alt düzeyde oldu unu ö renmi olduk. Bu düzeyde ise bütün insânlar de il ama bunlardan ancak pek az sayıdaki özel insân nsân-ı Kâmil olarak adlandırılma a lâyık olmaktadırlar. Bunlar, nefislerini öldürmek yoluyla, mânevî ***fenâ*** ve

bek deneyimlerini ya ayarak artık Akl'ın kendilerini perdelemesinden kurtulmu oldukları için nsân-ı Kâmil olmaktadırlar. Bundan sonraki bölüm ferdî düzeydeki nsân-ı Kâmil fikrinin daha ayrıntılı bir tetkikine hasredilmi tir.

* * *

8 2) *

/

6

3

3

Bundan önceki bölümün sonunda, bn Arabî'nin dü üncesinde, nsân'ın ***kevnî*** ve ***ferdî***

olmak üzere iki düzeyde idrâk edilmekte oldu unu ifâde etmi tim. imdiki bölümde bu dü-

zeylerin ikincisi üzerine e ilece iz.

lk düzeyde mantık yönünden bir tür olarak ele aldı ımızda nsân, Hakk ile âlem arasın-da bir ara-konumda bulunmakta ve bu ara-konumu dolayısıyla da mahlûkatın en üst mevkiini i g l etmektedir. Buna kar ılık, nsân'ı ferdî düzeyde göz önüne almaya ba lar ba lamaz pekçok mertebenin mevcûd oldu unu da göz ardı etmek mümkün de ildir. Ba ka bir deyimle kevnî düzeyde nsân bizzât nsân-ı Kâmil'dir ama ferdî düzey göz önüne alındı ında in-sânların hepsi de "kâmil" de ildir. Aksine bunlardan ancak pek azı nsân-ı Kâmil pâyesine lâyıktır.

ki düzey arasında bu kadar temelden bir farkın varlı ı acaba nasıl mümkün olabilmektedir? nsân kaldı ı sürece her insânda "cem' etme yetene i"nin kuvveden fiile çıkması bek-lenir; çünkü ontolojik açıdan "cem' etme yetene i" be ere türünün aslî tabîatına ait olan bir özelliktir. Bu açıdan, herhangi bir istisnânın olmaması gerekir. Yâni ontolojik açıdan bir ferd ile bir di eri arasında bu yönden bir farkın bulunmaması gerekir. Ve bütün bunlar herhâlde ki do rudur. Ferdî farklar, bu aslî olgunun bilincini kazananların beyinlerindeki berraklık mertebeleriyle uyumlu olarak ortaya çıkmaktadır. Bütün insânlar aynı ontolojik "cem' etme

yetene i" ile do al olarak donatılmı lardır ama insânların hepsi de kendilerindeki bu "cem'

etme yetene i"nin bilincine vâkıf bulunmamaktadırlar. Bütün insânların bu konudaki bilinç-

lerinin düzeyleri, lâhî simler ile Sıfatların lâhî Bilincine çok yakın bir düzeyden ba layarak pratik açıdan tümüyle kapalı bir bilinç düzeyinin temsil etti i en alt düzeye kadar geni bir yelpâze meydana getirir. Ve insân beyni (*bilinç bakımından*) ancak en yüksek berraklık dü-

zeyinde ise "cilâlanmı ayna" rolü oynayabilmektedir. Ve ancak bu en yüksek berraklık dü-

zeyindeki nsân bir nsân-ı Kâmil olabilmektedir. Meselenin rûhu da i te budur.

Fusûs'un bir pasajında bn Arabî530:

Ondan sonra (*yâni Âdem'i yarattıktan sonra*), All h Teâlâ ona emânet etti i ey hakkında kendisini idrâk sâhibi kıldı. Ve bunu iki eline aldı. Bir elinde âlem ve di er elinde de Âdem ve zürriyyeti ile onların mertebeleri vardı...

demektedir. Buradaki onların zamîri Âdem'in zürriyetinin yerini tutmaktadır. Buna göra bu pasajı: "... All h Teâlâ Âdem'de (*onun zürriyeti olarak*) gizli olan insânlarda, yâni nsân tü-

ründe, çe itli mertebeler bulundu unu açıkça bildirdi" eklinde de erh edebiliriz.

Ferd olarak insânlar arasında bu kabil mertebelerin olmasının sebebi bn Arabî tarafından, daha önce ba ka bir vesiyle ile de kar ıla mı oldu umuz, renkli cam benzetmesiyle a-

çıklanmaktadır. Bir ı ık, farklı renkli cam parçalarından geçerken nasıl farklı renklere bürü-

530 Fusûs, s. 26/56/25-26/**I**-175.

nürse Hakk Teâlâ'nın aynı Sûreti de farklı istîdâdlara sâhib insânlarda farklı ekillerde tecellî etmektedir531.

Hakk Teâlâ kendisinde tahakkuk (*tecellî*) etmi (*muhakkik-i bi-l Hakk*) olan bir insân Hakk ile öylesine doludur ki onun bütün uzuvları da Hakk'ın bir tecellîsi olur. Bu takdirde böyle bir (*ehl-i Hakk olan*) zât "ke if" yoluyla bir bilgi elde edecek olursa bu tek ve aynı bilgi de onun ferdî uzuvlarının istîdâdlarıyla orantılı olarak farklı bir ekilde idrâkine yerle mi olur.

Bilesin ki tahkîk ehli olan Ehlull h da husûle gelen lâhî limler'in zevki, (*onlardaki id-râk*) kuvvetlerinin de i ik olması bakımından, (*birinden ötekine*) farklı olur. lâhî limler aynı bir kaynakdan çıkmakla birlikte bunların (*Ehlull h daki*) zuhûru (*onların idrâk*) kuvvetlerine ba lıdır. Zîrâ All h Teâlâ (*bir kudsî hadîsde*): "Ben kulumun i iten kula ı, gören gözü, tutan eli, yürüyen aya ı olurum" demi tir. Bu sözle de kendi ***Hüviyyet***'ini (*hepsi birden alındı ında kulu meydana getiren*) kulun uzuvlarının yerine koymu oldu.

Hâlbuki hüviyyet tekdir ama uzuvlar çe itlidir. Ve her bir uzva da zevkle idrâk olunan i-limlerden (*ulûm-i ezvâk'den*), o uzva mahsus olan (*ve di er bütün uzuvların da zevkî ilimlerini elde ettikleri tek bir kaynakdan çıkan*) bir ilim verilmi tir532.

Bu pasajda bn Arabî tek ve aynı bir kimsede tek ve aynı bir ke fin (*yâni hakîkata uygun, sezgisel bilgi kazanımının*) onun çe itli uzuvlarındaki de i imlerini dile getirmektedir. bn

Arabî'nin söz konusu etti i, farklı Ehlull h arasındaki ke if farklılıkları de ildir. O burada yalnızca, bir kaynaktan gelen bir bilginin bu bilgiyi elde etmek için bir kimsenin kullandı ı melekeleri tarafından nasıl farklı biçimlerde idrâk edildi ini tasvîr etmektedir. Ama e er bir ki ide durum böyle ise, bu takdirde farklı kimseler söz konusu oldu unda ortaya daha da bü-

yük farklılıkların çıkması beklenmelidir. Bu pasajı yorumlayan K ânî ise konuyla ilgili olarak u beyânda bulunmaktadır533:

Zevkan elde edilen bilgiler, istîdâdların farklılı ı dolayısıyla, biribirlerinden farklı olurlar; çünkü Ehlull h 'ın hepsi de aynı bir mertebede bulunmaz. Tıpkı aynı bir ki inin farklı melekeleriyle farklı bilgiler elde etmesi gibi... bu da Ehlull h 'ın zevkan elde ettikleri bilgilerde bir farkın do masına sebeb olur. Bütün bu bilgilerin Hakk Teâlâ'nın Hüviyyeti olan tek bir kayna a rücû' etmesine ra men, bu farklar (*gene de*) zuhur eder.

bn Arabî de bu farkı, tek bir hakîkate sâhib iken farklı lezzetlere sâhib olabilen su ile kar ıla tırarak u ekilde açıklamaktadır534:

Bu (*tıpkı*) hakîkatı tek olan su gibidir ki aktı ı yerlerin farklı olması hasebiyle lezzeti de de i ik olur. Suyun bâzısı tatlı ve leziz ve bâzısı da acı olur. Hâlbuki o her türlü ahvâlde gene sudur. Tadı ne kadar farklı olursa olsun, suyun hakîkatı de i mez.

Bu açıklama insânlar arasında vuku bulan farkılılıkların ve mertebelerin ontolojik sebebini takdîm etmektedir. Buna ek olarak bn Arabî, aynı olayın ba ka bir sebebi olarak teolojik bir sebebini: ***All h'ın kıskançlı ını*** (*gayreti'ni*) zikretmektedir.

531 Fusûs, s. 118/103-104/144/**II-**246 ilâ 248. Bu pasajın tümünün tercümesi VI. Bölüm'de verilmi ti.

532 Fusûs, s. 125-126/107/152/**II**-276 ilâ 277.

533 s. 126.

534 Fusûs, s. 126/107/152-153/**II**-277.

193

All h'ın kıskanç (*gayûr*) oldu u dü üncesi, târihî açıdan, Sâmî Irkı'na mahsus çok eski bir kavrama rücû' etmektedir. Bu dü ünce Tasavvuf'da da büyük bir rol oynamaktadır.

All h Teâlâ'ya izâfe edildi inde "kıskançlık" farklı anlamlarda idrâk edilme e müsaittir.

Meselâ Hakk Teâlâ Kendisi ile kulları arasındaki sırların ba kalarına if â edilmesi konusunda kıskançtır. Ya da All h, Kendisi'nden ba ka bir eye tapınılması ya da kulluk edilmesi konusunda kıskançtır. bn Arabî ise lâhî Kıskançlık kavramını lâhî Tecellî kavramı cinsinden anlama a çalı maktadır.

bn Arabî, Hakk'ın kendisini sonsuz-sınırsız bir biçimde izhâr etti ini, kendi gaybî esrâ-

rını ise kendi istedi i biçimde izhâr edip gösterdi ini söylemektedir. Ama, aslına bakılacak olursa, Cenâb-ı Hakk avâmın gözlerinden kendi esrârını gizlemek bakımından da oldukça kıskançtır. Bu görü açısından bn Arabî lâhî Tecellîler'i ***fevâhi*** olarak nitelendirmektedir.

Arapçada *fâhi e* lûgat mânâsıyla "utanılması gereken ey" ya da "âr, ayıp, kabahat, günah"

anlamlarındadır (*Ama zamanla bu, egzibisyonizm yâni gerekli-gereksiz kendini sergileme anlamında da kullanılmaya ba lanmı tır*)535. Üstâd burada meseleye, tâbiri câiz ise, Hakk'ın sübjektif açısından bakma a çalı maktadır. bn Arabî'nin zannına göre All h'ın niyeti, daha ziyâde, esrârını açıklamamak ve bunları ebediyyen kendi Gayb'ında muhâfaza etmek olmalıydı. Be erî düzeyde ise insânın gizlemekle mükellef oldu u eyleri halkın gözleri önüne sermesi dâimâ utanç duygusundan uzak bir fiildir.

Daha sonra bn Arabî bu meseleye de, pek sevdi i, *fonetik e le tirmeler* metodunu uygu-layarak devam etmekte ve ***gayret*** (*kıskançlık*) kelimesi ile ***gayr*** (*ba ka, di er*) kelimesini biribirine ba lamaktadır. (*Bu kapsamda gayret de "ba ka-lık" olmaktadır*).

u bir gerçektir ki All h Teâlâ kendi nefsini kıskançlık (***gayret = ba kalık***) ile vasıflandırmı tır. Ve bu kıskançlı ından dolayı fevâhi i de haram kılmı tır (VII/33). Hâlbuki fuh zâhir olan eyin ***gayrı*** de ildir. Ama bâtındaki fuh (*a gelince, o aslında*) kendinde fuh un zâhir oldu u varlık içindir536.

Buradaki son cümlenin kendisi de yoruma muhtaçtır. Burada bn Arabî'nin *fevâhi* 'i yâni Hakk'ın tecellîlerini ikiye ayırdı ını görmekteyiz. Bunların ilki somut gerçeklik âleminde bizim hislerimize â ikâr olan eylerdir. kinci tür ise lâhî Zât'ın, a'yân-ı sâbite'nin sûretleri eklindeki "bâtınî" tecellîlerine i âret etmektedir. Bu tecellîler avâmın göremedi i tecellîlerdir; ve bu bakımdan da " *fevâhi* "den de ildirler. Ama bunlar gene tecellî eden sûretlerdir; ve bu i'tibârla da bunları idrâk için (*uygun*) gözleri olan kimseler tarafından görünürler. Bu ba-kı açısından onlar da, benzer ekilde, " *fevâhi* "dendir537.

Hakk Teâlâ " *fevâhi* "i haram kılmakla sözünü etti imiz eyin hakîkatını bilmeyi de yasaklamı oldu. Sözünü etti imiz ey ise Hakk'ın e yânın aynı olması keyfiyetidir. Binâenaleyh Hakk

bu hakîkatı "gayret" (*kıskançlık, ba ka-lık*)538 perdesiyle örttü. O (*Hakîkatı örten*) gayret (*yâni ba ka-lık perdesi*) dahi (*o*) gayrdan (*bir cüz olan*) sensin.

535 *Çevirenin notu.*

536 Fusûs, s. 130/109-110/158/**II**- 293.

537 *Bk.* Afîfî, Fusûs... s.126.

538 Yukarıda da belirtmi oldu um gibi "kıskançlık" anlamındaki *gayret* kelimesi, bn Arabî'nin dil bilincinde,

"ba ka" anlamındaki *gayr* kelimesine ba lı bulunmaktadır. Buna göre: "All h Teâlâ hakâkatı *gayreti* örttü" cümlesi yalnızca O'nun hakîkatı kıskançlıkla örtmü oldu unu de il, aynı zamanda da, her biri Hakk'ın *gayrı* gibi gö-

rünen sonsuz sayıda tecellîleriyle hakîkatı örtmü oldu unu ifâde etmektedir. Böyle bir görü te her ey, Hakk'dan **194**

Bunun bir sonucu olarak "gayr" (*yâni hakîkatı oldu u gibi idrâk etmenin yabancısı olan*): " iten filânca ki idir" der. Ama ârif olan: "Filâncanın i itmesi aslında Hakk'ın i-itmesidir" der. Bu di er uzuvlar ve melekeler için de böyledir.

Hakk'ı herkes (*aynı mertebeden bir ilimle*) bilemez. Böylece insânlar biribirlerinden farklı ve mertebeleri de (*kimisininki daha yüksek, kimisininki de alçak olmak üzere*) çe-itlidir539:

bn Arabî'ye göre en yüksek mertebe kendisini, yalnızca diliyle ve kalbiyle de il, tü-

müyle ***zikr***'e adamı olan ve böylece de bâtınî olarak Hakk'a ula ıp O'nunla tevhîde eri mi olan kimseye aittir.

"Zikr"in, bn Arabî'ye göre, All h'ı yalnızca dille ve kalple zikretmek olmadı ı ve bu kelimenin, daha çok, All h Teâlâ'da ifnâ-i vücûd etmek anlamında oldu u göz önünde tutulmalıdır. Bu anlamda zikir, bir hâl ehlinin tüm varlı ından geride hiçbir ey kalmayıp All h'da yok olacak ekilde bütün maddî ve mânevî güçlerini All h'da teksif etti i rûhânî bir hâldir.

Böyle bir hâl ehli, e er bu hâle eri irse, bu takdirde (*zihnini bu türlü bir noktaya teksif eden*) süje (*özne*) ile (*üzerine zihnini teksif etmi oldu u*) obje (*nesne*) arasındaki fark do al olarak kaybolur ve aslen Hakk ile birlik hâlinin ke fine eri ir. Bir kimsenin, varlı ının tümüyle i e giri meksizin yalnızca dil ve kalp ile Hakk'ı zikretmesini esas alan mûtad zikir ise bu dene-yimin en alt düzeyini temsil eder.

Ehlull hda zikrin bu en yüksek mertebesi vuku buldu u zaman nsân'ın kemâli de tü-

müyle gerçekle ir ve o, bu âlemde di er bütün mahlûkattan ve hattâ meleklerden de daha yüksek bir mevki i g l eder.Hiç üphesiz bütün mahlûkat kendi *zikir* mertebesine göre All h Teâlâ'ya hamd-ü senâda bulunur ama mahlûkatdan, O'nunla tevhîdin zirvesine çıkabilen ancak nsân'dır.

Ve bu u demektir ki insânın yaratılı ının de erini ancak, kendisinden taleb edilen zikirle All h'ı zikreden kimse bilir. Zîrâ Hakk Teâlâ O'nu zikredenle birlikte oturur. Hâlbuki zikredenle birlikte oturan (*celîs*), zikreden tarafından görülür. E er zikreden Hakk'ı mü-

âhede edemiyorsa onun zikri zikir de ildir. Zîrâ "All h zikri" (*e er gerçek bir zikirse*) kulun her eyine sirâyet eder. O'nu zikredenin yalnızca diline has bir husus de ildir. Bir vakit olur ki Hakk yalnızca dilde olur. Dilin Hakk'ı idrâk etmesi nsân'ın O'nu tüm uzuvlarıyla idrâki gibi de ildir. u hâlde g

fillerin zikirleri hakkındaki bu sırrı (*iyi*) anlamaya çalı ! G fillerden zikredenin hangi uzvu zikrediyorsa, hiç üphesiz, o uzuv Hakk'ın (*ö-*

nünde) huzûrdadır. Hakk dahi o uzuvla beraberdir. Bu takdirde ancak o uzuv Hakk'ı mü-

âhede eder. Ve g fil olan (*uzuvlar*) da bu gafletlerinden ötürü zikretmezler. Buna göre de Hakk g fil olan uzuvlarla birlikte de ildir. Çünkü nsân muhakkak ki çok yönlüdür, tek yönlü de ildir. Aslî hakîkatı bakımından tek olan Hakk ise lâhî simler'den dolayı çok yönlüdür. Nitekim nsân da cüzleri açısından çok yönlüdür. E er cüzlerden biri zi-kirde ise bu, di er cüz'ün zikrini de gerektirmez. u hâlde Hakk yalnızca kendini zikreden cüz' ile berâberdir. Di er cüzler ise gaflettedir540.

Durum böyle olunca, All h Teâlâ'yı ve Varlı ın esrârını bilmek istîdâdı yönünden, in-sânlar arasında pekçok mertebe farkı bulunaca ını tahmin etmek hiç de zor de ildir. Bu ol-

"ba ka" oldu u kadar bütün di er nesnelerden de "ba ka" görünmektedir. Bu "ba ka-lık" görü ü Varlık âleminin hakîkatını örtmekte ve bu hakîkatın avâmın gözüyle idrâk edilebilmesine engel olmaktadır.

539 Fusûs, s. 130/110/158-159/**II**-293 ilâ 295.

540 Fusûs, s. 211/168-169/314-315/**III**-299.

guya dayanan bn Arabî insânları çe itli yollardan sınıflandırmaya tâbi' tutmaktadır. Bu sı-

nıflandırmaların hepsinin de kendilerine mahsus standartları vardır. Bunlardan birkaçına da-ha önce de inmi tim. imdi de

tipik üç sınıflandırma takdîm ediyorum.

Birinci sınıflandırma insânları iki kategoriye ayırmaktadır: 1) ***idrâkleri âhirete yönelik***

olanlar, ve 2) ***idrâkleri bu âleme yönelik olanlar***. Birinci kategori: idrâki ve gönlü sâf olan ve her türlü bedenî arzu ve hevesden kurtulmu olarak nesnelerin ardındaki batınî gerçekleri ve temeli görüp kavrayan kimselere i âret etmektedir. Böyle bir kimse All h Teâlâ'yı Akıl aracılı ıyla de il " ***ke fen***" ve " ***zevkan***" (*yâni ke if ve zevk yoluyla*) bilir. Hiç üphesiz o da Aklı buna has alan içinde kullanır ama asl onu kendi tabiî sınırlarının ötesine iteklemez. O, daha çok, Aklın hükümrân oldu u bölgenin ötesine geçerek kendi mânevî sezgisinin verdi i hükümleri izler. Böyle bir kimseye " ***Ârif***" ve " ***Rabb'in Kulu***" (*Abd-i Rabb*) denir.

Bunun aksine ikinci kategori: cismânî alâkalarla bulanmı olan idrâki, arzu ve heves-lerinin esîri olan ve dolayısıyla da e yânın ardındaki gerçe i göremeyen kimselere i âret etmektedir. Böyle bir kimse mantıkî akıl yürütmenin sınırlarında durmayı bilemez. Ama, çok nâdir hâllerde, böyle bir kimsenin bile "ke if" dedi imiz hâdiseden a zına bir parmak bal çalınabilir. Bu gibi hâllerde onun Akl'ı mûtâdın dı ında bir hâl ya amakta oldu unu te his eder. Ama o bunu yalnızca Akl'ıyla bilir, o kadar. Böylece, ya adı ı bu "ke if" hâli sona erer ermez, kafası karmakarı ık olarak gene kendisini Akl'ın hükmüne terkeder. Böyle bir kimse Rabb'in Kulu de il Akl'ın Kulu (*Abd-i Nazar*) olur.

Burada bn Arabî'nin Akl'ın itibârını bozma a ve onu takbih etme e çalı makta oldu u dü üncesine kapılmamak gerekir. Akl'ın kendine mahsus ve çerçevesi içinde kaldı ı sürece de tıkır tıkır çalı tı ı bir faaliyet alanı vardır. Ama Akl'ın, bundan ötürü, sınırları da vardır.

Gerçek bir "Ârif" Akl'a özel bir yer tahsis eden ve onun bu bölgeden dı arıya ta masına engel olandır. Nebîler (*peygamberler*) de Resûller de Akıl fıkarası olan insânlar de ildirler.

Aksine onlar en üstün ekilde Akıl adamıdırlar. Ama onların, Akl'ın sınırlarının çok ötesine ta an, hâkim oldukları geni bir faaliyet alanları vardır.

u hâlde resûllerden daha akıllısı yoktur. (*Ama*) onlar (*Akl'a ilâveten öyle ba ka bir istîdâd ile techiz edilmi lerdir ki bununla*) All h katından haber olarak ne getirmi lerse getirmi lerdir.

Onlar (*hem*) Akl'ın isbât etti ini isbât etmi ler ve hem de idrâk edilmesine Akl'ın kudretinin yetmedi i ama (*gene de*) kendi kendine imkânsız oldu unu te his ederek lâhî Tecellîler yönünden (*gerçekliklerine*) ikrâr etti i hakîkatları da kabûl etmi lerdir. Binâenaleyh Akıl tecellîden sonra yalnız ba ına kaldı ında mü âhede etmi oldu u eyden hayrete dü er. Bu durumdaki kimse e er Rabb'in Kulu ise aklını Rabb'ine tâbî kılar; ve e er Akl'ın Kulu ise (*bu sefer de*) Hakk'ı Akl'ının hükmüne tâbî kılar.

te bu (*hayret, ya da Hakk'ı Akl'ın hükmüne tâbî kılmak keyfiyeti*) Âhiret'e ait i lerden g fil (*perdelenmi*) olundu u sürece ve Dünyâ'da iken vuku bulan bir hâldir.

Ârifler(*e gelince, bunlar da*) Dünyâ'ya ait hükümlere tâbî olduklarından, Dünyâ'da sanki Dünyâ sûretleri imi gibi zâhir olurlar. Hâlbuki All h Teâlâ onların bâtınlarını, Âhiret'e ait özelliklerle de i tirmi tir. Bu (*zâten*) gereklidir. Binâenaleyh, onları bu sûretleri yö-

nüyle tanımak (*avâm için*) mümkün de ildir. Ama onlar All h'ın, kalb gözlerinden per-deyi kaldırmı oldu u kimseler için meçhûl de ildirler. Buna göre Ârifleri, ancak, basî-

reti açık olanlar idrâk eder. Ârif-i Billâh ise, mazhar oldu u lâhî Tecellî hasebiyle, bu Dünyâ'da ölümden dirilmi ve mezarından (*çıkarak gerçek*) hayata döndürülmü olarak Âhiret'e has bir hâl içinde ya ar. Böyle olunca da o, bu Dünyâ'da All h Teâlâ'nın bâzı **196**

kullarına lûtfetmi oldu u bir inâyet olarak (*ba ka kullar tarafından*) görülmeyenleri gö-

rür ve mü âhede edilmeyenleri de mü âhede eder541.

bn Arabî'nin teklif etti i ikinci sınıflandırmada ise insânlar: 1) ***Ârif'ler***, 2) ***Ârif olma-***

yanlar, ve 3) ***câhiller*** diye üç kategoriye ayrılmaktadırlar.

bn Arabî'ye göre: "Ârif Hakk'ı Hakk'dan, Hakk'da ve Hakk'ın gözü ile görendir542". Ârif olmayan ise Hakk'ı Hakk'dan, Hakk'da ve kendi nefsiyle görendir. Câhile gelince bu da Hakk'ı ne Hakk'dan, ne de Hakk'da gören ama O'nu Âhiret'de nefsinin gözüyle görebilece i-ni uman kimsedir.

Ârif Hakk'da ifna-i vücûd etmi (*erimi*) ve Hakk'ı Hakk'ın görü açısından Hakk'ın gözü ile görendir. Hakk'ı Hakk'ın gözü ile gördü ünden Hakk'ın bütün tecellîleri onun görü ü i-

çindedir. Bütün Vücûd Âlemi lâhî Hayat ile zonk zonk atarken o, bu Âlem'in tanı ıdır.

Ârif olmayana gelince o her ne kadar Hakk'ı Hakk'da ve Hakk'dan görmekteyse de gör-dü ü göz Hakk'ın de il kendi gözüdür. Bundan dolayıdır ki idrâk etti i hakîkat ancak gözü-

nün deforme edip tâdil etti idir.

Câhil ise Hakk'ı oldu u gibi görebilecek bir konumda de ildir. drâki had safhada sınır-lıdır. Her "câhil" All h'a yalnızca ait

oldu u dine has bir sûret altında taparak ibâdet eder ve All h'a ibâdet etmenin bütün di er ekillerini de reddeder.

Velhâsıl her ahıs için Rabb'i hakkında bir akîde gereklidir ki o inanç ile O'na dönsün ve Rabb'ini o inanç çerçevesinde arasın. O ahıs ise (*ancak*), Hakk kendisine (*onun*) îtik dı çerçevesi içinde tecellî etti i zaman Hakk'ı bilir ve tasdîk eder. E er Hakk (*o ahsa*) kendi îtik dından ba ka bir îtik d çerçevesinde tecellî etse bunu red ve inkâr ederek ondan sakınır. Bunu yaparken Hakk'a kar ı edeb dı ı davranmı olur ama o, kendince, Hakk'a kar ı edebli oldu unu vehmeder.

Binâenaleyh, îtik d sâhibi bir kimse lâh'a ancak kendi nefsinin icâdı olan vehminin çer-

çevesi içinde inanır543.

bn Arabî, bu pasajın son paragrafında, ebedî Din ile çe itli târihî dinler hakkındaki temel îtik dını cüretkâr ve sözünü sakınmaz bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu îtikad onun, daha önce de bir münâsebetle544 incelemi oldu umuz vechile, her bir dinin insânları Hakk'a çok özel ve çok sınırlı bir biçimde ibâdet ettirmesi dolayısıyla eninde-sonunda bütün dinlerin tek bir dine rücû' etti i hakkındaki sarsılmaz inancıdır. nsân lâh olarak neye tapınırsa tapın-sın bu özel sûretin altında aslında Hakk'ın bizzât kendisine tapınmaktadır zîrâ bütün âlemde görünen yalnızca Hakk'ın özel tecellîlerinden ba ka bir ey de ildir.

Bununla ilgili olarak bn Arabî, dikkatimizi Kıyâmet Günü vuku bulacak olanlardan birini tasvîr eden u me hur hadîse çekmektedir: "Kıyâmet günü All h Teâlâ mahlûk tın kar ı-

sında garib bir sûrette belirerek: *Ben sizin Ulu Rabb'inizim* diyecektir. Halk ise: *Hayır; biz senden All h'a sı ınırız!* diyecektir. Onun üzerine All h Teâlâ onlara kendi dinlerince alı kın 541 Fusûs, s. 234-235/185-186/363-364/**IV**-57 ilâ 59.

542 Fusûs, s. 135-136/113/167/**II**-315.

543 Fusûs, s. 135-136/113/167-168/**II**-316 ilâ 317.

544 Aynı fikrin ba ka bir meseleye, "Metafizik Hayret" meselesine ba lı olarak incelenmi oldu u V. Bölüm'e *Bk.*

oldukları sûrette görünecektir. Bunun üzerine halk ba ırarak: *Sana hamdolsun All h'ım!* diyecektir". bn Arabî bunun yalnızca Kıyâmet Günü'ne has olmadı ını çünkü hâlihâzır âlemde bunun tıpatıp aynısının vuku buldu unu te his etmektedir.

Buna göre sen halkın All h hakkındaki bilgisinin mertebelerine bir bak! Bu mertebe onların Kıyâmet Günü All h'ı görmelerinin mertebesinin (*tıpatıp*) aynısıdır545.

bn Arabî, bu pasajı, bizlere u tarzda bir uyarı ve tavsiye ile kapatmaktadır: Artık ben sana bu mertebe de i ikli ini gerektiren sebebi bildirmi oldum. Buna göre sen sakın îtik d konusunda özel bir ba ile ba lı olma ve (*e er böyle bir ba ile ba lı isen bile o ba dan*) ba kasını da reddedip inkâr etme! Aksi takdirde pekçok hayırdan mahrûm kalırsın ve hattâ i in gerçe ini anlamak için gerekli olan ilimden dahi mahrûm olabilirsin. Sen kendini bütün bu îtik d ekillerinin "heyûlâ"sı kıl! Zîrâ All h Teâlâ özel bir îtik d içine kapatılamıyacak kadar büyük ve uludur (*evsâ' ve a'zâmdır*). Çünkü All h Teâlâ: "Nereye dönerseniz dönünüz All h'ın vechi oradadır!" (II/115) buyurdu. (*Bu hususta*) bir yönü di er bir yöne tercih etmedi. All h'ın Vechi'nin (*Vechull h'ın*) her yerde oldu unu söyledi.

Bir eyin vechi(*nden kasıt*) onun hakîkatıdır. Yâni Hakk Teâlâ bu kelâm ile, Dünyâ hayatında bir takım engeller kendilerini bu hakîkatın idrâkinden alıkoymasın diye, Ârif'lerin

kalplerine (*bir*) uyarıda bulundu. Zîrâ kul, hangi nefesinde can verece ini bilemez.

Bâzısı bir gaflet ânında ölüverir. Tabiîdir ki o, Hakk Teâlâ'nın huzûrunda oldu unun id-râkine sâhib olanla bir olmaz546.

bn Arabî'nin takdîm etti i üçüncü sınıflandırma da gene üç kategoriden ibârettir. Bu sı-

nıflandırmada en alt mertebe: Akl'ına güvenen ve bundan dolayı da hem All h'ı ve hem de âlemi kendi dü ünce gücüyle anlayan kimseler tarafından temsîl edilmektedir. Ortada bulunan mertebe ise ***Hayâl Ehli*** tarafından temsîl edilmektedir. Bunlar Hakk'ı peygamberlerin il-hâmlarının kendine mahsus sûretlerini temel alarak anlarlar. Ve en üst mertebede de e yânın hakîkatını " ***ke fen***" ve " ***zevkan***" bilenler bulunur.

imdi en dü ük mertebeden yâni Akl'ına güvenen kimselerin bulundu u mertebeden ba -

layalım. Bunlar Akl'a körükörüne inanan, gerçek diye yalnızca Akl'a uyan eyleri kabûl eden ve Akıl ile çeli ki hâlinde olanları da kabûl etmeyi reddeden kimselerdir. Bunlar Akl'ın Hakk Teâlâ ile ilgili meselelerde tamâmen güçsüz oldu unu ve Varlı ın hakîkatının derinliklerine asl inemedi ini bilmezler. Fusûs'un farklı yerlerinde, bn Arabî kendisine göre be erin bilgi kazanmak hususunda en yüksek ekli olan ***ke f*** in zıddı olarak Akl'ın sınırlı olu unu ve aslî güçsüzlü ünü vurgulamakta, ve Kelâm lmi ehlinde (*Mütekellimûn'da*) Akl'ına güvenenler sınıfının tipik bir misâlini te his etmektedir.

Bunu izah kabilinden bir misâl olarak da Kur'ân'daki: "(*Yâ Muhammed!*) Sen atmadın at-tı ında, velâkin All h attı" (VIII/17) âyetini göstermektedir547. bn Arabî'ye göre bu âyet Hakk ile âlem arasındaki aslî ili kinin remzî (*sembolik*)

tasvîrinin en veciz eklidir. Âyet Hazret-i Peygamber'in atmı oldu unun reddiyle (" *Sen atmadın*" *diye*) ba lamaktadır. Sonra O'nun atmı oldu unu (" *attı ında*" *diyerek*) te'yid etmekte ve sonunda da Hazret-i Muhammed'in atmı oldu u bir kere daha reddedilmekte ve (" *Velâkin All h attı*" *diyerek*) gerçek a-545 Fusûs, s. 136/113/168/**II**-318.

546 Fusûs, s. 136/113/168-169/**II**-318 ilâ 319.

547 " *Mâ remeyte iz remeyte, velâkinnall hu remâ*".

tanın böylece All h oldu u da te'kîd edilmektedir. Bütün bunlar u cümleye ircâ edilebilir:

"Gerçek atıcı olan All h'dır ama bu, Hazret-i Muhammed'in kevnî sûretinde görünen All h'dır". Böyle anla ıldı ı takdirde ise bu âyet, Hakk'ın tecellîsi hakkındaki hakîkattan ba ka bir ey ifâde etmemektedir.

Bununla beraber, bu âyeti ancak bir Ârif bu türlü yorumlayabilir. Kelâm lmi ehli için bu âyetin gerçek mânâsı onların idrâkinin tamâmiyle dı ındadır. Bir idrâk perî anlı ı içinde, bunlar bu âyeti Akl'ın emirlerine uygun olarak keyfî bir ekilde yorumlarlar. Bundan dolayı vardıkları sonuç da bu âyeti zevkan idrâk edenlerinkiyle ihtilâf içindedir. Ço u sefer bunlar ilâhî ilhâmın gerçek olarak tasdîk etti ini imkânsız ve saçma olarak ilân edecek kadar da if-râta kaçarlar.

Bu ve buna benzer âyetler, gerekti i gibi, ancak sonsuz esnek bir idrâke sâhib kimseler tarafından anla ılabilir. Söz konusu bu tek âyeti temel alarak "Atan Hazreti Muhammed'di"

de denebilir, "Atan Hazret-i Muhammed de ildi" de denebilir. Benzer ekilde "Atan All h'dı" da denilebilir, " Atan All h de il

Hazret-i Muhammed'di" de denilebilir. Bu ekilde bu âyetten görünü te biribirleriyle çeli ik bir sürü beyân üretilebilir. Çünkü sonuç itibâriyle mesele farklı ili kiler ve görü açılarından yalnızca biridir. Tek ve aynı bir olaya mümkün olan de i ik görü açılarına uygun olarak farklı farklı bakmak mümkündür. Ve bu de i ik görü açılarının hepsi de mümkün olan her görü açısını da ku atan sonsuz bir geni li e sâhib olan Hakîkat'ın içinde yer alırlar. Bunların hepsi de, eninde sonunda, Hakk'ın faaliyetidir. Ama tabîatı gere i tek-yanlı ve katı olan, esnekli i ise hiç olmayan Akıl böyle bir görü ü kabûl edemez.

Akl'ın tabiî ve aslî zaafını uygun bir biçimde ortaya koyan iyi bir ba ka misâl olarak bn Arabî " ***sebeb***" (*illet*) ile " ***sonuç***" (*ma'lûl*) arasındaki münâsebeti göz önüne almaktadır. Her eyi Akl'ın kendilerine anlattı ının ı ı ında anlama a çalı an Kelâm lmi ehli ile Filozoflar

"sebeb" kavramını sık sık münâka a ederler. Hâlbuki onlar tamâmiyle mantıkî dü ünceye ba lı kaldıkları sürece "sebeb"in hakîkatının onlara mâlûm olması imkânsızdır.

Akl'ın "sebeb"le ilgili olarak verdi i "bir *sebeb,* sebebi oldu u eyin *sonuc* u olamaz"

hükmü senin nazarî Akl'ının zaafına delâlet eder. Hâlbuki Tecellî lmi'nde tahkîk yoluyla geçerli olan hakîkat ise "sebebin, kendisinin sebebi olan sonucun sebebi oldu udur".

Ve Akl'ın hükmü (*kullandı ı mantık kalıplarının içine dökülen*) fikirden soyutlandı ı zaman do ru olur. Ve mantıkî isbât (*yâni nazarî delîl*) ile çeli ik bir durum ortaya çıktı-

ında da Akl'ın bu durum hakkındaki en son ula abilece i sınır: "Bu kesretin kayna ının bir oldu u sâbit olduktan sonra, kesrete has sûretlerden her birini hâsıl eden bir sebebin mevcûd olması özelli inden ötürü, sonuca sebeb olan ey o

sonucun kendisi olamaz; ama ***belki*** bu konudaki hüküm Hakîkat'ın sûretten sûrete de i mesiyle de i mekte, ve (*bundan ötürü*) ***belki de*** kendi sonucu için sonuç olmasına ra men (*bir sûretin*) kendi sonucu da kendisinin sebebi olmaktadır" demektir. Akıl sâhibinin meseleyi oldu u gibi takdîr etti i hâlde i in künhüne kendi akıl yürütmesiyle vâkıf olamadı ı zaman takınaca-

ı tavır bu olmalıdır548.

Bu pasajın ikinci paragrafı u ekilde açıklanabilir. Aslına bakılacak olursa, Akl'ın içinde hükümrân oldu u iyice sınırlı bir alanı bulunmaktadır. Bu alanın içinde kaldı ı sürece de, Akıl her eyin tek bir Gerçek olan Hakk'ın farklı bir tecellîsinden ibâret oldu unu te his edemez. Ama e er Akıl en uzak sınırına kadar kendisini zorla çekip uzatacak ve tabiî istidâ-

548 Fusûs, s. 233/185/362-363/**IV**-56.

dının ötesine geçme e çalı acak olursa Kesret'in, netice itibâriyle, tek ve aynı bir Hakîkat'ın de i ik sûretleri oldu unu görebilecektir.

Akıl bir kere Kesret'in, yâni bu somut gerçeklik âlemindeki bütün e yâ ve hâdiselerin, eninde-sonunda ***Bir*** oldu unu ve tek bir ***Hakîkat***'ın büründü ü kevnî sûretler oldu unu kabûl etti inde "sebeb" ile "sonuç" arasındaki âdet oldu u üzere gözetilmekte olan farkın da izafî bir mesele oldu unu, çünkü bu her ikisinin de tek ve aynı bir eyin yalnızca farklı iki sûreti oldu unu da kabûl edecektir. Ve bu özel anlamda Akıl bir sebebin sonuç da olabilece ini kabûl edecektir.

Bununla beraber bu safhada bile Akıl, gene de, kendi mantı ı ile sınırlıdır. O gene, *A* gi-bi somut ve belirli bir eyin *B* gibi bir

ba ka eyin "sebebi" oldu u sürece, *A* nın bir "sebeb"

olarak kalaca ını ve *B* nin asl bir "sonuc"u olmayaca ını beyân etme e devam edecektir. *B*

nin sebebi olarak *A* asl *B* nin sonucu olamaz. *A* nın *B* nin sonucu oldu u, ancak, e er *A* ba -

ka bir açıdan ve ba ka bir istîdâdla donatılmı olarak telâkkî edildi inde, yâni artık tamıtamına *A* olarak de il de farklı bir *C* olarak göz önüne alındı ında söylenebilir.

Mûtâdın dı ına ta ırılan sınırlara ta ınmı olsa bile bu, Akl'ın, bir sebebin farklı bir mü-

nâsebet cinsinden göz önünde tutulmadı ı takdirde kendi sonucunun sonucu olamıyaca ı hakkındaki en son hükmüdür. Bu Akl'ın Akıl olarak kaldı ı sürece terketmesinin asl müm-kün olmadı ı apâ ikâr temel gerçektir.

Bununla beraber e er meseleye mânevî zevkle kazanılan sezgi açısından bakacak olursak bir sebebin pekâlâ da (*kendi*) sonucu olabildi i kadar bir sonucun da pekâlâ (*kendi*) sebebi olabilece ini derhâl görürüz.

Bu kavramın temelindeki dü ünce tarzının bn Arabî'nin çok karakteristik bir tarzı oldu-unu vurgulamamızda yarar vardır. Bunun çe itli ekilleriyle daha önceki bölümlerde de kar ıla mı tık. Meselâ mahlûk tın All h Teâlâ'nın gıdâları oldu u kadar Hakk Teâlâ'nın da mahlûk tın gıdâsı oldu u fikri ya da All h ile mahlûk t arasındaki kar ılıklı *teshîr,* yâni tıpkı All h'ın mahlûk tı kendisine hizmetkâr kılması gibi mahlûk tın da All h'ı kendilerine hizmetkâr kılması gibi bu ve benzeri cüretkâr fikirler, yapısal açıdan, All h Teâlâ ile mahlûk t arasındaki sebeb-sonu ili kileriyle aynı kategoridendirler.

Pekiyi, u hâlde acaba nasıl olur da bir "sonuç" kendini hâsıl eden "sebeb"inin üzerine te'sir eder de bu "sebeb"i kendisinin "sonuc"u kılabilir? Hâlbuki bir "sebeb"in "sebeb olma"

(*illîyyet*) keyfiyeti "sonuc"un (*ma'lûl'ün*) "sonuç olma" keyfiyeti olmaksızın idrâk edilemez, ve tersine bu sonuncusu olmadan birincisi de var olamaz. "Sebeb olma" tümüyle "sonuç ol-ma"ya ba lıdır. Bu anlamda "sebeb" bizzât "sebeb olma"yı ve "sonuç" da bizzât "sonuç ol-ma"yı içerir. Bununla beraber, bn Arabî'nin görü üne göre bütün her ey tek bir Vücûd'un farklı kevnî sûretlerinden ba ka bir ey de ildir. Böylece her ey bir cihetiyle "sebeb" ve bir ba ka cihetiyle de "sonuç"tur.

Bu konuda K ânî u açıklamayı vermektedir549:

ki ayrı sûret altında (*yâni "sebeb" ve "sonuç" olarak*) görünen tek bir Hakîkat (*bizim sübjektif*) görü açılarımıza göre iki de i ik vasıf kabûl etme e müsaittir. Bu demektir ki o e er bir "sebeb" olma durumunda ise bir "sonuç" ve e er bir "sonuç" olma durumunda 549 K ânî, s. 234.

ise de bir "sebeb"olma yetene i vardır. Zîrâ tek olan Hakîkat bizzât, her birine ait bütün özellikleriyle birlikte hem "sebeb olma" ve hem de "sonuç olma" keyfiyetlerini ihtivâ eder. u hâlde tek ve aynı bir ey "sebeb olma"sı yönünden bir "sebeb" ve "sonuç ol-ma"sı yönünden de bir "sonuç"tur. Böyle bir ey bu ve benzeri bütün vechelere sâhib olup bunları özel durumlara uygun bir ekilde izhâr eder.

Aynısı, tecellî için de geçerlidir. Zîrâ kendini tecellî ettiren, tecellîgâh (*yâni tecellînin zuhur etti i yer*), tecellî, bir tecellî ettirenin tecellî ettiren olu u, bir tecellîgâhın tecellîgâh olu u vs... gibi farklılıklar aslında bizim sübjektif görü açılarımızın

yansımalarından ba ka bir ey de ildir. Aslında görünen bizim sübjektif bakı ımıza uygun olarak bu çe itli imkânlarda kendisini izhâr eden ve aslî olarak Tek olan Hakk Teâlâ'dır. Bunların hepsi de bizim ayıklayıcı bir filtre vâzifesi gören Akl'ımızın idrâk etti i kavramlardır ve bunların arasındaki farklar da yalnızca Akl'ımızda bulunmaktadır. Bunların hepsi de izafî sûretlerle ilgili eyler, tek bir Hakîkat'dan türemi olan tâlî münâsebetlerdir. Bu Ha-kîkat ise Bir ve Tek olan All h Teâlâ'dır. Bu Varlık âleminde All h Teâlâ'dan ba ka bir ey yoktur.

E er "sebeb-sonuç" ili kisi üzerinde bu kadar uzun durduysak bu, kısmen, bn Arabî'ye has bir sebeb-sonuç teorisi oldu u içindi. Ama asıl gâyemiz Akl'ın Hakk ve Varlık Âlemi'nin derinliklerine nüfûz etmesi bakımından tabiî yeteneksizli ine misâl getirmekti.

"Nefsini bilen Rabb'ini bilir" hadîsi de bn Arabî'nin gözde vecîzelerinden biridir. O bu vesiyle ile gene bu hadîse yollama yaparak Kelâm lmi ehli ile Filozoflar arasında kendi nefsini gerçek derinli inde tanımı tek bir ki inin bile çıkmamı oldu unu beyân etmektedir.

... Resûllerin ve ilâhiyyât âlimi olan sûfîlerin dı ında kalan ulemâdan kimse nefsin ilmine de hakîkatına da eri ememi tir. Kadîm Filozoflar'dan ve Kelâm lmi ehli'nden akıl ve dü ünce sâhibi kimselerin bu konudaki sözlerine bakılacak olursa onların da nefsin hakîkatına eri mi olmadıkları anla ılmaktadır. Zâten mantıkî akıl yürütme ki iyi asl â-

rif kılmaz. Bu i'tibârla mantıkî akıl yürütenlerden nefsin hakîkatına dair ilmin tâlibi olanlar (*tıpkı*) i li i semizlik sanan ve ate siz odunu üfleyen kimselere benzerler.

Bunlar, hiç üphesiz, bu Dünyâ hayâtında emekleri yok olup gitti i ve hiçbir i e yarama-dı ı hâlde (*hâlâ*) i lerinin iyi gitti

ini vehmeden kimselerdendir. Hâlbuki bir meselenin çözümünü kendine has çözüm yolunun dı ında arayan bir kimse o meselenin hakîkatını bulamaz550.

Ârifler ile kıl sâhiblerinin arasında Hayâl Ehli bulunmaktadır. Bunlar kendi Nebîlerinin ve Resûllerinin sa lamı oldukları kalıplar yardımıyla ve samimâyetle Hakk'a yakla ma a çalı an kimselerdir. Meselâ yukarıda sözü geçen âyetteki "atan" ile ilgili olarak bu kategorideki bir kimse atanın kesinlikle All h Teâlâ oldu una inanır ama bu âyetin derin mânâsı onun idrâkinin dı ında kalır. Bunlar, Nebîleri kendilerine ne ö retmi se kolaylıkla kabûl ederler ve Akıl ile çeli ik oldu unu dü ündükleri eyi ele tirmeye de cür'et etmezler. bn Arabî bunlara Îmân Sâhibi Kimseler (*Ehl-i Îmân*) demektedir.

Îmân sâhibi kimselere gelince, bunlar da Nebî ve Resûllerin Hakk'dan haber verdikleri eylerde onları taklîd eden mukallidlerdir. (*Buna kar ılık)* inkârcılar ile ilâhî haberleri aklî delillere isnad ederek te'vîl edenlere uyanlar mukallid de ildirler. Buna göre îmân sâhibleri enbiyânın lisânlarıyla gelen ilâhî haberleri Hakk Teâlâ'nın "... ya da kulak ve-550 Fusûs, s. 153/125/196-197/**III**-33 ilâ 34.

ren..." (L/37)551 ibâresiyle i âret edilenlerdir. Hâlbuki bu kimse, yâni kulak veren kimse tanıktır (*ehîd'dir*).

All h bu âyetteki "tanık" (*ehîd*) kelimesiyle hayâlin ontolojik boyutuna (*Hazret-i Ha-yâl'e*) ve hayâlin kullanılmasına dikkati çekmektedir. Bu da tıpkı Hazret-i Muhammed'in *ihsân* hakkındaki " hsân, All h'ı görür gibi O'na kulluk etmektir" ve kezâ "All h namaz kılanın kıblesindedir" hadîslerinde oldu u (*ekilde hayâl kuvvetinin pozitif yönde kullanılmasına i âret edilmi olması*) gibidir. Böyle bir kimse i te bu sebeblerden ötürü bir

"tanık"tır552.

bn Arabî'nin yorumuna göre, bu pasajda "Bir tanık (*ehîd*) olmak" bir kimsenin âhit ol-du u rûhânî bir hâl, yâni kalbiyle Hayâl Hazreti'nde bulunması anlamındadır. Bu öyle bir hâldir ki bunu ya amakta olan bir Ârif'in kalbi sâdece Gayb Âlemi'ne ait olan bâzı eyleri hislere hitâb eden bir sûret altında idrâk eder. Ârif böyle bir hâle eri ti miydi kalbi kendisini Hayâl Hazreti'nde bulur ve Gayb Âlemi'nin çe itli özellik ve durumlarının sûretlerine tanık-lık eder.

Son pasajın sonlarına do ru bn Arabî'nin *ihsân* hakkındaki me hur hadîs ile ilgili olarak "... All h'ı görür gibi kulluk etmek.." ifâdesini de iyi kaydetmek gerekir. bn Arabî'nin yorumuna göre bu, burada söz konusu edilmekte olan tanıklı ın en alt ve zayıf derecesine delâlet etmektedir. Bu, Hayâl Hazreti'nde (*yâni Hayâl'e ait ontolojik düzeyde*) zihnen mevcûd bulunmanın en alt derecesidir, çünkü ".. All h'ı görür gibi..." denilmi tir. Bu cümlenin lafzının da belirtti i gibi insân o ânda All h Teâlâ'yı görüyor de ildir. O ânda gerçek bir görü yoktur. Ama insân *sanki* gerçek bir görü e mazhar olmu gibi davranmaktadır.

Ama Ârif'in kalbi kuvvetlenip de bir derece daha yukarı çıktı ında, hâlâ onun cismânî gözüne bir ey gözükmese bile, tanıklık edilen onun bâtınî gözüne (*basîretine*) görünür.

Ârif'in mertebesi bir derece daha yükselecek olursa artık o tanıklık etti i ey hem bâtınî ve hem de cismânî gözüne görünür. Ve daha da yükselip, en sonunda, eri ilebilecek en yüksek mertebeye vâsıl olacak olursa "tanık" (*ehîd, âhid*) ile "tanık olunan" (*me hûd*) tamâ-

men birle irler. Bu safhada tanıklık eden artık be erî kalb de il bizzât kendinden kendine ta-nıklık eden Hakk Teâlâ'dır. Bu safhaya eri en ***velî*** olur.

Buna göre bir kimse "uyanır" da en yüksek mertebe olan ***velâyet*** mertebesine yükselirse ola anüstü bir hâdiseye tanıklık etme e ba lar; çünkü artık rûhânî gözü, daha önceden "yeniden yaratılı " diye tasvîr etmi oldu umuz hâdisenin gerçe ine açılmı olur.

u hâlde Hakk Ârif'e göre inkârı mümkün olmayan ***Ma'rûf*** dur (*Bilinen'dir*). Binâenaleyh Dünyâ'da (*bu Ma'rûf ile ünsiyet kesbetmi olanlar, yâni*) Ehl-i Ma'rûf olanlar âhirette de Ehl-i Ma'rûf olur. Bunun içindir ki Hakk Teâlâ (*Kaf sûresinin 37. âyetinde*)

"... kalb sâhibi olan..." demi tir. Böyle olunca da o kimse kalbinin ekilden ekile dö-

nü mesi sebebiyle Hakk'ın da sûretlerde ekilden ekile dönü mesini bilir553.

551 Kaf Sûresi (L/37): " *nne fî zâlike lezikrâ limen kâne lehû kalbün ev elk -s sem'a vehüm ehîdün*" (Muhakkak ki bunda kalb sâhibi olan ya da kulak veren için ö üt vardır; ve onlar tanıktırlar).

552 Fusûs, s. 149/123/192/**III**-23 ilâ 24.

553 bn Arabî'nin, daha önce pekçok kere mü âhede etti imiz tipik "etimolojik" dü ünme tarzına uygun olarak burada da kalb kalb (yâni yürek) kelimesi ile dönü üm (arapçası: kalb) kelimesi yanyana getirilmektedir.

Bu i'tibârla Ârif de kendi nefsin(*in ekilden ekile girmesin*)den (*hareketle*) Hakk'ın nefsini tanıdı. Hâlbuki o Ârif'in nefsi Hakk'ın hüviyyetinin dı ında olan bir ey de ildir. Ve bu olu (*yâni kevn*) âleminde Hakk'ın hüviyyetinin dı ında meydana gelen hiçbir ey mevcûd de ildir554.

Kalbini bilen gerçek bir Ârif bâtınî (*basîret*) gözü ile bu kalbin sürekli olarak ne kadar de i ti ini ve kendisini de her ân sayılamıyacak kadar çok ve farklı ahvâle dönü türdü ünü görür.Aynı zamanda kalbinin Hakk'ın tecellîsinden ve hüviyyetinden ba ka bir ey olmadı-

ını da bilir. Hiç üphesiz, onun kalbi bütün âlemde iç yapısını bir *introspeksiyon* ile (*yâni kendi derûnuna rücû' etmekle*) bilebilece i tek eydir. Ama o, aynı zamanda, di er bütün ne varsa hepsinin de kendi kalbininki gibi bir yapıya sâhib olduklarını bilir. Böylece, kalbini bâ-

tınından bilen bir kimse kendini ân-be-ân âlemin mümkün bütün sûretlerine dönü türen Hakk'ı da bilir.

Böyle bir Ârif'in ait oldu u kategori be eriyyet ölçe inde en üst mertebeyi olu turur. Bir sonraki bölümde bu kategoriye mensûb olanları inceleyece iz.

* * *

554 Fusûs, s. 149/122/191/**III**-21.

8 2) *

/

= / > /

/ >

Bundan önceki bölüm, nsân'ı ferdî düzeyde göz önüne aldı ımızda, insânlar arasında çe itli mertebelerin mevcûd oldu u keyfiyeti ile kar ı kar ıya kaldı ımızı ortaya koydu. Ke-zâ bütün be erî mertebeler arasında en yücesinin de ***Velâyet*** (

Velîlik) mertebesi oldu unu gördük. Velî All h'ı en iyi tanıyandır ve dolayısıyla da (bn Arabî'nin Dünyâ görü ü çerçevesinde de) Varlı ın aslî yapısıdır. Ba ka bir ifâdeyle Velî, nsân-ı Kâmil'in zirvesidir. Bu bö-

lümün merkezî konusu ise i te bu"Velâyet" kavramı olacaktır.

imdi konumuza bn Arabî'nin anlayı ına göre Velî kavramının hem Nebî'yi ve hem de Resûl'ü ihtivâ etti ine dikkati çekerek ba layabiliriz. Kısaca ifâde edilecek olursa Velî, Resûl ve Nebî kavramlarını da ihtivâ eden en geni kavramdır; bundan sonra Resûl kavramını da muhtevî olan Nebî kavramı gelmektedir; ve Resûl ise bunlar arasındaki en dar kavramdır.

Her Nebî bir Resûl'dür ve her Nebî bir Velî'dir ama bunun tersi do ru de ildir.

Bu üç kavram arasındaki ili kiyle ilgili olarak Fusûs'da, bn Arabî'nin dü üncelerini ge-li tirdi i çok uzun bir pasaj555 bulunmaktadır. Bu konudaki muhakemesi karmakarı ık ve oldukça da a ırtıcıdır ama bunun esasını a a ıdaki gibi açıklamak mümkündür.

Velî hakkında kaydedilmesi gereken ilk husus ***Velî***'nin lâhî simler'den biri oldu udur.

Velî'nin lâhî simler'den biri olması onun Hakk'ın vechelerinden bir veche olmasını gerektirmektedir. Bu yönüyle Velî hem Nebî'den ve hem de Resûl'den farklıdır, çünkü Nebî ve Resûl kelimeleri lâhî simler'den de ildir; bunlar be erî varlıklara has isimlerdir. bn Arabî'-

nin dedi i gibi:"Velî All h Teâlâ'nın isimlerindendir ama All h kendini ne Nebî ve ne de Re-sûl vasıflandırmı tır; ancak Velî adıyla vasıflanmı tır"556.

Velî, lâhî simler'den biridir. Ama bir kimse e er All h hakkında en yüce bilgiye eri ir-se o kimse de aynı ekilde isimlendirilmeye lâyık olur; o da bir Velî'dir. Bununla beraber kullu unun kesin bilincine sâhip olan bu be erî Velî, herkesin önünde bu isme sâhip çıkmak-tan ho lanmaz. Çünkü Velî kelimesinin yalnızca Hakk Teâlâ'ya ait oldu unu, ve be erî bir varlı ın Velî mertebesine yükseldi inde de kullu u a ıp Rubûbiyyet mertebesine ref edildi-ini bilir. Ama, ho una ister gitsin ister gikmesin, bir Hakk yolu yolcusunun bâzen bu kulluk mertebesini a tı ı da bir vâkıadır. Bu, o Hakk yolu yolcusunun kulluk bilincini kaybederek bütün her eyi ile birlikte Hakk'ın Zâtı'na gark olması sonucu zuhur eder557.

una dikkat etmek gerekir ki Velî bir taraftan All h Teâlâ di er taraftan da nsân için ortak bir ad oldu una göre Velâyet asl mevcûd olmakdan hâlî olmaz. All h ezelden ebede kadar var oldu una göre Velâyet de ebediyyen var olacaktır. Âlemde Velâyet mertesbesine yükselmi tek bir ki i kaldı ı sürece (*ki böyle bir kimse muhakkak her ça da mevcûd olacaktır*) Velâyet de muhafaza edilmi olacaktır.

555 Fusûs, s. 160-169/135-136/216-230/**III**-88 ilâ 116.

556 Fusûs, s. 168/135/224/**III**-107. Meselâ *Bk.* 1) (II/257): "All h mü'minlerin Velî'sidir", 2) (XL/28): "And olsun ki O, Velî ve Hamîd'dir".

557 Fusûs, s. 167/135.

Bu kar ılık Nübüvvet ve Risâlet zamana (*yâni Târih'e*) ba lı olduklarından sürekli olmayabilir ve hattâ tamâmen ortadan kaybolabilirler de. Bir vâkıa olarak bizler Nübüvvet zincirinin gerçek peygamberlerin sonuncusu olan Hazret-i Peygamber ile son bulmu oldu unu biliyoruz. Artık Muhammed Aleyhisselâm'dan sonra aynı zamanda da ***Müte errî'*** olan (

eriat getiren) hiçbir Nebî olmayacaktır. Hazret-i Muhammed'den sonra artık devir, bn Arabî'-

nin ***Nübüvvet-i Âmme*** dedi i yeni bir eriat vaz'ının bulunmadı ı devirdir ki bu da Velâyet'den ba ka bir ey de ildir.

Ve bu isim (*yâni Velî ismi*) bâkî olup Dünyâ'da da Âhiret'te de All h'ın kulları üzerinde cârî olacak olan isimdir. Nübüvvet ve Risâlet'in sona ermesi sebebiyle Hakk(*ın adların*)dan gayrı, yalnızca kula mahsus kılınmı bir isim de kalmadı. Ancak u kadar var ki All h Teâlâ kullarına lûtf etti de yeni bir eriat ihdâs etmeyen (*yâni* ***te rî'*** *yetkisi bulunmayan*) Nübüvvet-i Âmme'yi onlara ibk etti (*yâni, de i tirmeden bıraktı*)558.

Bu pasaj, bn Arabî'nin telâkkisine göre, ***te rî'*** in Nübüvvet'in belirgin vasıflarından birini te kil etmekte oldu unu açıklamaktadır. Bu özel görü açısından hareket eden bn Arabî Re-sûlleri ikiye ayırmaktaır: 1) ***Nebiyy-i Müte errî'*** yâni yeni bir eriat ihdâs edenler, ve 2)

Nebiyy-i Mü erre'lehû yâni peygamberlik faaliyetleri kendilerinden önce te'sis edilmi olan bir eriat çerçevesi içinde icrâ olunanlar. Birinci kategori, lâhî Emir mûcibince, her biri yeni bir eriat ihdâs etmi olan Mûsâ, sâ ve Muhammed Aleyhimüsselâm gibi peygamberlerle temsîl edilmektedir. kinci kategoridekilere misâller olarak da Hazret-i Mûsâ'nın vaz etmi oldu u eriat'a uyarak peygamberlik etmi olan srâil Peygamberleri'dir.

Daha önce de görmü oldu umuz gibi Velî kavramı vüs'at açısından en geni ve, Velâye-ti daha önceden te'sis edilmeden kimsenin Nebî ya da Resûl olamaması açısından da, en temel kavramdır. Nebî Velâyet'ine, Gayb'a ait nesneler hakkında özel bir bilgi sâhibi olması gibi, ayırdedici

bir özelli in eklenmi oldu u bir Velî'dir. Resûl ise Velâyet'ine ve Nübüvvet'ine, kendisini izleyecek olan kimselere lâhî Tebli leri iletmek hususundaki görev ve yetene inin bilincine sâhip olmak gibi, fazladan bir özelli in eklenmi oldu u bir Velî'dir.

Buradan ö renmekteyiz ki bir kimsenin nsân-ı Kâmil olmasının ilk artının onun Velî olması, ve Velâyet'in de bütün nsân-ı Kâmil tiplerinin en genel vasfı oldu udur. u hâlde acaba Velâyet'in mânâsı nedir?

Velâyet, her eyden önce Hakk hakkındaki, Âlem hakkındaki ve Hakk ile Âlemin biribirleriyle münâsebeti hakkındaki nihaî hakîkatların kemâliyle bilinmesini gerektirmektedir. Velâyet mertebesine yükselmi olan bir kimse kendisinin Hakk Teâlâ'nın bir tecellîsi ol-du unun ve bu vasfıyla da zât yönünden Hakk ile aynı oldu unun berrâk bir bilincine sâhiptir. Bu kimse kendi nefsinin iç yapısıyla bir benzetim yaparak, bu kevnî Kesret'in de Hakk'ın tecellîleri oldu unu ve bu anlamda da zâtıyyet yönünden Hakk'dan farklı olmadı ını bilir. Bu ise Varlı ın Tekli i (***Vahdet-i Vücûd***) hakkındaki son ve temel bilince ula mı olmak demektir.

O bu Vahdet-i Vücûd bilincini ancak Hakk'da ifnâ-i vücûd ederek (*varlı ının Hakk'ın Varlı ı'nda gark olup tümüyle erimesi ve yok olmasıyla, yâni* ***fenâ'*** *bulmasıyla*) elde edebilir.

Bu ifnâ-i vücûd tecrübesini ya amakla o, tâbiri câiz ise, tamâmiyle Hakk'ın Bâtını'na dönü -

mü olur ve buradan da bütün her eyin gerçe ini ***zevkan*** görüp idrâk eder. Bu bakımdan 558 Fusûs, s. 167/135/223-224/**III**-107.

fenâ' kavramı ***Velâyet*** teorisinde ola anüstü bir rol oynamaktadır. Gerçekten de fenâ' Velî'-

nin temel vasıflarının ilki (*yâni "olmazsa olmaz" artıdır*).

bn Arabî fenâ' konusunu üç safhaya ayırmaktadır. Birincisi sıfatların fenâ' bulmasıdır (*ifnâ-i sıfat*). bn Arabî bu safhaya ***tahallûk*** adını vermektedir. Bu, Hakk yolu yolcusunun nefsine ait bütün be erî sıfatları ifnâ etmi ve onların yerine tıpkı kendisinmi gibi Hakk'ın Sıfatlarını vaz etmi oldu una delâlet etmektedir. Bu, Bâlî Efendi'nin de veciz bir ekilde i-fâde etmekte oldu u gibi "kendi sıfatlarını Hakk'ın Sıfatları'nda ifnâ etmek" demektir559. -

kinci safhaya ise ***tahakkuk*** denilmektedir. Bu Hakk yolu yolcusunun kendi zâtını ifnâ etmi ve kendi zâtıyla Hakk'ın Zâtı'nın bir ve aynı oldu unu tahakkuk ettirmi , bu idrâke varmı olması demektir. Bâlî Efendi buna da "kendi zâtını Hakk'ın Zâtı'nda ifnâ etmek" demekte-dir560. Üçüncü ve sonuncu safha ise ***ta'allûk*** safhasıdır. Ta'allûk kelimesi "sıkısıkıya yapı -

mak, iltihâk etmek" anlamında olup, bu ba lamda, bu hâldeki bir kimsenin maddî varlık â-

leminde ne yaparsa yapsın artık bir daha ondan ayrılmayacak bir biçimde Velâyet'in temel özelli ine sıkısıkıya yapı mı oldu una delâlet etmektedir. Bu ta'allûk hâli hemen ***fenâ'*** hâ-

linden sonra gelen ve daha çok ***bek*** diye bilinen hâle tek bül etmektedir. Bu mânevî hâlde Hakk yolunun yolcusu ifnâ etmi oldu u zâtına yeniden kavu ur; ama ona kendi kendinde de il lâhî Zât'ta kavu ur. Onun tamâmen nûrlanmı olan idrâkinde artık eski nefsinden hiç-

bir iz kalmamı tır. Onun sâhip oldu u tek bilinç, hayatını kaybettikten (*yâni nefsinin ve zâtı-*

nın fenâ' bulmasından, sönmelerinden) sonra artık imdi lâhî Zât'ta ya amakta oldu unun ve bundan ötürü de, gerçekte, var olanın kendisinin de il ama yalnızca Cenâb-ı Hakk oldu unun bilincidir. Artık ne yaparsa yapsın bu fiil kendisinin de il Hakk'ın fiilidir. Bâlî Efendi buna da "kendi fiillerini Hakk'ın fiillerinde ifnâ etmek" demektedir.

Velâyet ancak burada tasvîr etti iniz ***fenâ'*** nın ya anmı olmasıyla tahakkuk etmektedir.

Ve böyle bir tecrübeyi ya amı olan bir Velî'nin bilinci da, gerçekten, çok vâsîdir. Çünkü o artık her bir eyin lâhî Hayât ummânının sonsuzlu undan ne et etti inin insânı hayrete gark eden sahnesine tanıklık etmekte ve bütün bunların da hâlihâzırda kendisinde vuku buldu unun bilincine sâhip olmaktadır. Bu mânevî hâlin zirvesinde Velî'nin bilinci henüz daha sonsuz sayıdaki taayyünâtına ba lamamı olan lâhî Bilinç ile özde tir. Böyle bir kimse ***Ârif-i***

Billâh'dır. Ve böyle bir kimse ancak sükûtu muhafaza eder çünkü sâhip oldu u derin bilginin lâf kalıplarına dökülmesi imkânsızdır.

te Velâyet'in varlık açısından temeli böyledir. Ve Nübüvvet de bu temel üzerine ek bir özellik ile, Risâlet ise Nübüvvet'in temeli üzerine bir ba ka ek özellikle ile k im olur. Nebî de Resûl de hâlihâzır âleme sıkısıkıya ba lıdırlar; onların görevleri bu Dünyâ hayatı ile ilgilidir çünkü bir eriat'ın gâyesi, dâima, insânların Âhiret'te saadete erebilmeleri için bu Dün-yâ hayatını düzene sokmaktır. Buna kar ılık Velâyet'in bu Dünyâ ile bu gibi temel bir ili kisi yoktur.

Bu i'tibârla Nübüvvet de Risâlet de (*ârızî olup*) izâfe edildikleri ki ileri terk edebilirler ama Velâyet vasfı ya da

rütbesi (*aslî oldu undan*) izâfe edildi i kimseyi asl terk etmez. Nü-

büvvet ya da Risâlet rütbeleri kendilerini terk etmi olanlar, derhâl, ba ka hiçbir ek vasfı olmayan Velî'ler konumuna geçmi olurlar. Ve Âhiret âleminde herhangi bir eriat'ın ihdâsı söz konusu olmadı ı için de bu Dünyâ'da Nebî ya da Resûl olmu olanlar öbür âlemde Velî olarak var olma a devâm ederler561.

559 Fusûs, s. 168.

560 Fusûs, s. 168.

561 Fusûs, s. 169/ 136/226/**III**-110.

Daha önce de dikkati çekmi oldu umuz gibi Nebî farklı bir vasfın eklenmesiyle (*yâni Velâyet ve Nübüvvet mertebelerini cem' ederek*) ortaya çıkan bir Velî'dir, Resûl ise farklı bir vasfın eklenmesiyle (*yâni Velâyet ve Risâlet mertebelerini cem' ederek*) ortaya çıkar. Böylece tescil edilmi üç mertebe bulunmaktadır. Mesele imdi bu üç mertebeden hangisinin han-gisinden daha üstün oldu u meselesidir. Bu konuyla ilgili en ba a rıtan mesele, bn Arabî'-

ye göre, Velâyet 'in konumudur. Velâyet'in Velâyet olarak gerek Nübüvvet'ten gerekse Risâlet'ten daha üstün oldu una inanan sûfîlere kar ı bn Arabî, Velâyet'in hakk niyetle, ancak ve ancak bu iki ya üç mertebenin bir kimsede cem' edilmi olması hâlinde daha üst bir mertebe oldu undan söz edilebilece ini beyân etmektedir.

imdi sen bir Nebî'nin eriat vaz etme (*te rî'*) vazifesi dı ında bir mesele hakkında ko-nu makta oldu unu görürsen (*bil ki o*) Ârif bir Velî olması cihetiyle bu konuda beyânda

bulunmaktadır. Buna göre o Nebî'nin mak mı âlim bir Nebî ve Velî olması bakımından Resûl ve eriat vaz edici olmasının kendine izâfe ettirdi i mak mdan daha tam ve mü-

kemmel bir mak mdır. imdi e er Ehlull h dan birinin: "Velâyet Nübüvvet'ten yüksektir" dedi ini ya da ondan böyle bir rivâyetin nakledilmekte oldu unu duyarsan (*bil ki*) bu kimse ancak bizim ifâde etmi oldu umuz bu hakîkatı kastetmi tir.

Ya da gene Ehlull h dan birinin: "Velî, Nebî ile Resûl'den daha yüksektir" dedi ini i i-tirsen o bu sözü ile tek bir ahsı kastetmektedir. Zîrâ o ahsın Velî olması dolayısıyla mak mı Nebî ve Resûl olması dolayısıyla haiz oldu u mak mdan daha tamdır. Yoksa Nebî'ye tâbî olan (*bir*) Velî Nebî'den yüksek de ildir562.

Bu pasajın son cümlesi, bu üç vasfın (*yâni Velî, Nebî ve Resûl vasıflarının*) tek bir ahsa de il de üç ayrı ahsa ait olmaları hâlinde, Velî'nin Nebî'ye ya da Resûl'e zorunlu olarak tâbî oldu una ve onu izleyece ine dikkati çekmektedir. Bunun sebebi de Resûl'ün ümmetine birlikte gönderilmi oldu u eriat nizâmına (*ve bu nizâmın nasıl uygulanaca ına, yâni "* ***zâhir***

ilmi*"ne*) sâhip olması ama Velî'nin böyle bir bilgisinin bulunmamasıdır. Bundan dolayı Velî kendi ça ının Resûl'üne tâbî olup onun yolunu tâkib edecektir.

Buna ra men Velî'nin, gene de, Resûl'den daha üstün oldu u belirli bir konu vardır.

Çünkü Velî Hakk Teâlâ ve e yânın hakîkatı hakkında yalnız mükemmel bir ilme (" ***bâtın il-***

mi*"ne*) sâhip bulunmakla kalmaz, aynı zamanda bu ilme sâhip bulundu unun bilincine da sâhiptir. Ama, aynı bilgiye

sâhip olmalarına ra men, ne Nebî ve ne de Resûl bunun bilincine sâhip de ildirler.

Risâlet'in üç farklı unsura dayanması keyfiyetinden, tabiî olarak, Resûllerin de mertebeleri bakımından biribirlerinden farklı oldukları sonucu çıkmaktadır. Bu ise "Resûllerin mertebe bakımından farkı" (*tefâzul-i rusûl*) kavramıdır.

Bütün Resûller Velâyetleri bakımından e it ve aynı düzeydedirler. Ama bunlar ya adıkları memleketin ve ça ın mü ahhas durumlarıyla olan sıkı ba ları dolayısıyla, gerçekte, ister istemez biribirlerinden farklı olacaklardır. Aynı durum Nebî için de geçerlidir. Bir Resûl'ün mâhiyeti ve mertebesi onun Resûl olarak gönderilmi oldu u milleti belirleyen maddî ve mânevî artlara sıkısıkıya ba lıdır. Benzer ekilde, bir Nebî'nin mertebesi de onun sâhip ol-du u bilgiye ba lıdır.

Bilesin ki Resûller, Evliyâ (*Velî'ler*) ve Ârifîn (*Ârif'ler*) olmalarından ötürü de il yalnız-ca Resûl olmalarından ötürü, ümmetlerinin bulundukları hâl mertebelerinde bulunurlar.

562 Fusûs, s. 168/135-136/224-225/**III**-108 ilâ 109.

207

Bu bakımdan da Nebî'lerin indinde Nübüvvet'lerine ait ilimden ancak ümmetlerinin ihtiyâçları ne kadarsa, ne fazla ne de eksik, o kadarlık bir hisse vardır. Hâlbuki ümmetler arasında farklar vardır; ve bunların bir kısmı di er bir kısmına üstün olur. Resûller dahî ümmetlerinin biribirlerinden farklı olmaları dolayısıyla Risâlet ilminde farklı mertebelere sâhip olurlar. Bu mertebe farkı Hakk Teâlâ'nın: "Biz bâzı Nebîleri bâzısına üstün kıl-dık" (II/253) âyetiyle i âret etti i farktır.

Ve kezâ Resûller ilim ve hükümlerden kendilerine dü en eylerde de istî'dâdları dolayı-

sıyla farklı olurlar. te bu da Hakk Teâlâ'nın: "And olsun ki Biz bâzı Nebîleri bâzısına üstün kıldık" (XVII/55) âyetiyle bildirdi idir563.

Bir önceki bölümde nsân-ı Kâmil'in kevnî düzeyde Hakk'ın Halîfe'si oldu unu görmü -

tük. Bu nsân-ı Kâmil için ferdî düzeyde de böyledir. Ferdî ahıs düzeyinde nsân-ı Kâmil'i temsil edenler Velî, Nebî ve Resûl'dür. Bu üçü de, Yeryüzü'ndeki en mükemmel ve en eksiksiz tecellîgâhları olmak hasebiyle, Hakk Teâlâ'nın Halîfe'leridir (*Hulefâ'sıdır*). Bunlar XIV.

Bölüm/(IV)'de incelemi oldu umuz ***Hakîkat-ı Muhammediyye***'nin mü ahhas tecellîleridir.

Halîfe kelimesi, bunun slâm ümmetinin siyâsî ba kanına da delâlet etmesi bakımından, biraz mu lâk bir terim gibi görünebilir. Bunu da göz önünde tutan bn Arabî iki çe it halîfe arasında kesin bir fark gözetmektedir: 1) All h'ın Halîfesi (*Halîfetull h*), ve 2) Resûl'ün halî-

fesi (*Halîfetü-r Resûl*). nsân-ı Kâmil anlamındaki Halîfe (*yâni Halîfetulluh*) slâm ümmetinin siyâsî ba ı olan ve aynı ismi ta ıyandan halîfeden (*yâni Halâfetü-r Resûl'den*) tamâmiyle farklıdır.

Hâlbuki All h'ın Yeryüzü'nde kendisi tarafından nasbedilmi halîfeleri vardır; ve onlar da Resûllerdir. Fakat bugün hilâfet artık Resûller'den ne et etmektedir, All h'dan de il!

Zîrâ bugünün halîfeleri ancak Resûl'ün bırakmı oldu u eriat ile hükmederler; bunların dı ına çıkamazlar564.

Bununla beraber bir Halîfetü-r Resûl'ün, Resûl'ün ilmini aldı ı aynı kaynakla temas hâ-

linde olan ve ümmeti do rudan do ruya All h Teâlâ'dan aldı ı bâtınî eriat'a göre yöneten istisnâî haller de vardır. Böyle bir kimse *zâhiren* bir *Halîfetü-r Resûl*, fakat ***bâtınen*** ise

Halîfetull h'dır.

Böyle bir kimse, tıpkı sâ Aleyhisselâm'ın nüzûl565 edip de hükmetmesi gibi, görünürde hükümlere (*Resûl'ün eriat'ına*) muhâlefet etmemesi dolayısıyla (*o Resûl'e*) tâbî'dir. Ve All h Teâlâ'nın: " Onlar (*o Nebîler*) All h'ın hidâyet ettikleridir. Sen de onların hidâyetlerine uy!" (VI/90) âyetinde bildirdi i gibi Hazret-i Muhammed gibidir. Ve o halîfe kendisine nasıl ula tı ını bildi i bilgi hususunda hem onun kendine mahsus oldu unu ve hem o bilgiye uyaca ını bilir. Bu tıpkı Hazret-i Muhammed'in kendisinden önce gelmi olan Resûllerin eriat'larından alıp te'yid etti i hükümler gibidir. Bu hükümleri te'yid etmekle biz de daha önce gelen Nebîlerin eriat'larına de il ancak onların Hazret-i Muhammed tarafından da te'yid edilmi olması hasebiyle gene Peygamberimizin eriat'ına uymu olduk. Benzer ekilde Resûl, All h'dan ne alıyorsa Halîfe'nin alı ı da böyledir.

563 Fusûs, s. 162/132/216-217/**III**-88 ilâ 89.

564 Fusûs, s. 204/162-163/296/**III**- 267.

565 Burada Hazret-i Îsâ (a.s.)'ın âhir zamandaki rolüne bir yollama yapılmaktadır. slâm âleminde yaygın olan bir inanca göre Hazret-i Îsâ âhir zamanda Cennet'ten bir kere daha Yeryüzü'ne inecek ve Dünyâ'yı slâm eriat'ıyla yönetecektir. Bu durumda Îsâ do al olarak Hazret-i Muhammed'in halîfesi olacaktır. lmini ise Hazret-i Muhammed'in eriat'ı aldı ı aynı kaynaktan alacak ve bu hâliyle de Velîlerin Mühürü (*ya da Sonuncusu*) olacaktır.

Binâenaleyh biz onun hakkında ke if lisânıyla Halîfetull h, zâhir lisânıyla da Halâfetü-r Resûl deriz. te bunun içindir ki Hazret-i Muhammed ümmeti içinde hilâfeti Rabb'inden almı olanlar oldu unu muhakkak bildi inden dolayı kimseyi açıkça halîfe ta'yin etmeden vefât etmi tir566.

bn Arabî'nin Velâyet teorisindeki anahtar-terimlerden biri de bir dizi eyin sonuncusuna delâlet eden Mühür (***hâtem***) terimidir. Her ne kadar bu kavram bn Arabî'nin âlem görü ü-

nün ontolojik yapısını aydınlatma gâyesini gütmekte olan bu kitabın amacının çok ötesine ta-an meselelere yol açmaktaysa da, bu bölümü bu gene de kavram hakkında kısa bir müzâke-reyle kapatmak istiyorum.

Hâtem567 kelimesi iki terimde geçmektedir: 1) Nebîlerin Mührü (***Hâtemü-l Enbiyâ***) ya da Resûllerin Mührü (***Hâtemü-r Rusûl***), ve 2) Velîlerin Mührü (***Hâtemü-l Evliyâ***). slâm'da genellikle kabûl edilmi oldu u kullanılı ıyla bunların ilki yâni Nebîlerin Mührü do rudan do ruya Hazret-i Muhammed'e delâlet etmektedir. Bu deyimin kendisinde bir orijinallik yoktur; bu, Hazret-i Muhammed'in tarihî açıdan uzun bir Nebîler zincirinin son halkasını temsîl etti i ve O'ndan sonra da gerçek bir Nebî'nin gelmesinin kesinlikle mümkün olmadı ı hakkındaki ortak bir inancı dile getiren bir deyim olarak kullanılmaktadır.

Bu deyimlerin ikincisi ve daha mu lâk olanı Velîlerin Mührü ise, en azından bu Dünyâ durdu u kadar568 ve her ne kadar bu konuya Fusûs'da bu kadar açık ifâde etmemi bile olsa, büyük bir ihtimalle bn Arabî'nin kendisine delâlet etmektedir. Afîfî'nin i âret etmi oldu u vechile bn Arabî eserlerinin pekçok yerinde meselâ "Velâyet-i Muhammediyye'nin Mührü arab olarak do mu , zamanımızda ya amakta olan asîl bir kimsedir" kabîlinden mu lâk ifâ-

delerle konuya ipucu vermesinin yanında bu konuyla ilgili olarak kendisi hakkındaki dü üncesini de *Fütûhât-ı Mekkiyye* isimli eserinin bir pasajında açıkça: "Hiç üphesiz Velâyet Mührü, Hâ imî'nin (*yâni Hazret-i Muhammed'in*) mîrası ve Mesîh olan benim" diye ilân etmektedir.

Fakat Mühür ile bn Arabî gerçekten de kendisini kastetmi olsa da bu konunun bizim i-

çin önemi ancak marjinaldir. Bu kitabın ana gâyesi bakımından önemli olan Mühür kavramı-

nın kendisidir.

Mesele en üst mertebeden Ârifler'e has olan yüce ilmin kayna ı etrafında dolanıp durmaktadır:

Ve bu, ***ilm-i billâh***'ın âlâsıdır; ve bu ilim ancak Resûllerin Mührü ile Velîlerin Mührü'n-de hâsıl olan ilimdir. Bu ilme ula an Nebîler ve Resûller onu ancak son Resûl'ün (*yâni* 566 Fusûs, s. 204-205/164/ /297-298/ **III**-267 ilâ 270.

567 Hâtem hem *bir eyi tasdik eden mühür* ve hem de *sonuncu* mânâlarını haizdir. Bu i'tibârla Hâtemü-l Enbiyâ hem *bütün Nebîleri tasdik eden Mühür* ve hem de *Nebîlerin Sonuncusu*, Hâtemü-l Evliyâ da hem *bütün Velîleri tasdik eden Mühür* ve hem de *Velîlerin Sonuncusu* demektir (*Çev. Notu*).

568 Burada "Dünyâ durdu u kadar" dememin sebebi, yukarıda 11 numaralı dipnotta da görmü oldu umuz gibi, Dünyâ'nın sonuna do ru âhir zaman durumunda, sûretâ Hazret-i Muhammed'in bir halîfesi olarak Hazret-i Îsâ'nın Dünyâ'ya inmesinin ve Velîlerin Mührü görevini yüklenmesinin beklenmesidir. *Velâyet-i Muhammediyye*'den a-yırmak için bu kabil bir Velâyet'e *Velâyet**-i Âmme*** denilmektedir. Bu ayrımla ilgili olarak Dr. Osman Yahyâ'nın

editörlü ünü yapmı oldu u " *Tırmızî:* ***Khatm al-Awliyâ****, Beyrut 1965, s. 161, dipnot:53*"de bn Arabî'nin ***Futû-***

hât-ı Mekkiyye'sinden alınmı olan konuyla ilgili alıntılara bakınız.

209

Hazret-i Muhammed'in) mi kâtından569 aldıkları nûrla görebilirler ve Velîler de ancak son Velî'nin mi kâtından aldıkları nûrla görebilirler570.

Bu son cümle bn Arabî'nin, burada, iki farklı mi kâttan bahsetti i zehâbını uyandırabilir. Bununla beraber gerçekte bütün bu yüksek ilmin elde edildi i tek bir nihaî mi kât vardır.

K ânî'nin de ifâde etti i vechile571, bütün Resûller bu ilmi e er Resûllerin Mührü olan zâttan elde ediyorlarsa, Velîlerin Mührü olmak hasebiyle bu zât dahi onu kendi Sırr'ının mi kâtından almaktadır, öyle ki bütün Resûller ile bütün Velîler Nûr'larını en sonunda Velî-

lerin Mühründen almı olurlar572.

Resûllerin Mührü ile Velîlerin Mührü arasındaki izâfî üstünlükle ilgili olarak bn Arabî görü ünü öyle açıklamaktadır573:

Her ne kadar Velîlerin Mührü olan zât hüküm îtibâriyle Resûllerin Mührü olan zâtın eriat'ına tâbî' ise de bu onun mertebesi yönünden bir nâkısa de ildir. Ve bu, bizim (*yukarıda, Resûllerin bâtınî ilimlerini Velîlerin Mührü olan zâtın mi kâtından almaları hususundaki*) dü üncemizle de çeli kili de ildir. (*Bu sâdece unu gösterir ki*) o (*yâni Velîlerin Mührü olan zât*) bir bakıma (*Resûllerin Mührü olan zâttan*)

daha alt bir mertebededir ama bir di er bakımdan da daha üst bir mertebede bulunmaktadır.

Ve gerçekten de bizim eriat'ımızın zâhirine göre Ömer'in Bedir sava ında alınan esîrler hakkındaki hükmüyle göstermi oldu u mânevî fazîlet de hurma a açlarının ilk hı mese-lesi574 de hep bizim zannımızı te'yid etmi tir. Binâenaleyh kâmil bir zât için her eyde ve her mertebede kendisinin en önde bulunması gerekmez. Resûl için önemli olan onun Al-l h hakkındaki ilmin merâtibinde haiz oldu u üstünlüktür. (*Bu Dünyâ'nın i lerine gelince*) onların zihinlerde bıraktıkları izlerin (*havâtır'ın*) onunla (*yâni Resûl'ün All h hakkındaki ilminin mertebesiyle*) ilgisi yoktur.

Velîlerin Mührü ile Resûllerin Mührü arasındaki münâsebet meselesiyle ilgili olarak bn Arabî Hazret-i Muhammed'in kendisini bir duvarın tamamlanması için gerekli olan tek ve 569 *Mi kât*: içine lâmba ya da kandil gibi eyler konmak üzere duvarda yapılan oyuk, hücre. Mi kât Tasevvuf'da Sırr'daki lâhî Nûr'u remzeder. Bu lâhî Nûr ise Hakîkat-ı Muhammediyye'den ba ka bir ey de ildir.

570 Fusûs, s. 34/62/37/**I**-209.

571 K ânî, s. 34.

572 Yukarıda Velîlerin Mührü ile bn Arabî'nin bizzât kendisini kastetti ini görmü tük. Ama burada K ânî'nin Resûllerin Mührü'nün yâni Hazret-i Muhammed'in aynı zamanda Velîlerin Mührü oldu unu söylemekte oldu u-nu görüyoruz. Aslına bakılacak olursa bu bir çeli ki de ildir. Daha önce Hakîkat-ı Muhammediyye'yi müzâkere ederken kaydetmi oldu umuz gibi bn Arabî'nin bilincinda Hazret-i Muhammed yalnızca târihî bir ahsiyet de il fakat aynı zamanda kevnî (*kozmik*) bir hilkat prensibidir de; ve bn Arabî O'ndan

bahsederken bu iki veche de zihninde dâimâ diri bulunmaktadır.

573 Fusûs, s. 34-35/62-63/38-39/**I**-211 ilâ 215.

574 Bedir sava ından sonra alınmı olan esîrlere ne gibi bir muamele yapılaca ı tartı ılırken Ömer bunların hain birer slâm dü manı olmaları hasebiyle öldürülmelerini teklif etmi ve Sa'd bin Muâz da bu reye i tirâk etmi ti.

Ebûbekir ise fidye kar ılı ında salıverilmelerini teklif etmi ti. Hazret-i Muhammed Ebûbekir'in teklifini uygun bulmu tu. Fakat sonra nâzil olan (VIII/67-68) âyetleri Hazret-i Muhammed'e bir uyarı eklinde tecellî etti. Bu â-

yetlerde, meâlen: "Yeryüzünde kuvveti te'sis oluncaya kadar bir nebîye esir almak yakı maz. Siz (*aldı ınız fidye-lerle*) Dünyâ malını istiyorsunuz. All h ise (*sizin için*) Âhiret'i istemekte. And olsun ki All h Azîz ve Hakîmdir.

All h tarafından yazıl bir ey gelmemi olsaydı aldı ınız eyden (*yâni fidyeden*) ötürü size büyük bir azab vâkî'

olurdu" denilmektedir.

Di er taraftan hurmaların ilk hı söz konusu oldu unda ve bunun gerekli olup olmadı ı kendisine soruldu unda Hazret-i Muhammed: "Bunun gerekli olmadı ını zannederim" diye cevab vermi ti. Buna uyan Ashâb hurmaları ilk h etmekten vaz geçince de o sene mahsûl fevkalâde az olmu tu. Bunun üzerine Hazret-i Peygamber, yanılmı oldu unu itiraf ederek: "Siz Dünyâ i lerini Ben'den daha iyi bilirsiniz" demek sûretiyle Ashâbının bu kabil konu-lardaki üstünlü ünü kabûl etmi ti.

son tu laya benzetti i me hur hadîse ba vurmakta ve bu hadîs ile Mekke'de Hicrî 599 yılın-da ya amı oldu u bir yakaza arasında bir münâsebet kurmaktadır.

bn Arabî bu yakazada Beytull h'ın yâni Kâbe'nin altından ve gümü den tu lalardan in â edilmi oldu unu görmü tür. Burada "gümü tu la" Nebî'yi ve "altın tu la" da Velî'yi remzetmektedir. bn Arabî Kâbe'nin duvarını gördü ünde bu duvarda biri gümü di eri de altın olmak üzere son iki tu lanın eksik oldu unu mü âhede etmi ti. bn Arabî yakazasında bu iki tu lanın kendisinden ba ka bir ey olmadı ını idrâk etmi ve kendisinin bu iki tu la-nın yerine Kâbe duvarına yerle ip duvarı tamamlamasıyla da yakazası sona ermi ti.

Bir vakitte Hazret-i Nebî'ye Nübüvvet tu ladan yapılmı bir duvar eklinde temsîl olunmu idi. Bu duvarda tek bir tu la eksik bulunuyordu. Resûlull h i te bu son tu la oldu.

Burada önemli olan Resûlull h'ın (*hadîste beyân etmi oldu u vechile*) eksik olan bu tu -

ladan ba ka eksik görmedi idir. Ama Velîlerin Mührü (*Hâtemü-l Evliyâ*) olan zâta gelince bu (*kabil bir*) rûyâ onun için de gereklidir. Binâenaleyh o da Resûlull h'a temsil olunan eyi görür ama (*Resûlull h'dan farklı olarak bu sefer*) duvarda iki tu lanın eksik oldu unu görür. Bunlardan biri gümü di eri ise altın bir tu laya tahsis edilmi olan yer-lerdir. Buna göre, duvarı ikmâl edecek olan iki tu ladan birinin altından di erinin de gümü ten oldu unu da görür. Bu takdirde kendisini bu iki tu lanın yerlerine çakılmı olarak görmesi gerekli olur. Buna göre de Hâtemü-l Evliyâ bu iki tu la olarak duvar da tamamlanmı olur.

Hâtemü-l Evliyâ'nın onu iki tu la olarak görür olmasını gerektiren sebeb de onun zâhirde Hâtemü-r Rusûl'ün eriat'ına tâbî' olmasıdır; ve onun bu tâbî' olu unun remzi de

gümü tu ladır. eriat ise zâhirdir ve, hükümler söz konusu oldu unda, Hâtemü-l Evliyâ bu eriat'a tâbî'dir. Ama Hâtemü-l Evliyâ zâhirde tâbî' oldu u hükmü kendi Sırr'ında All h'dan alır. Zîrâ o i ler (*hakîkatta*) hangi hâl üzere ise o hâl üzere görür. Öyle görmesi de gereklidir. (*Ve bu istîdâdından ötürü de bu durumu*) bâtında altın tu lanın yeri(*ne tek bül etmekte*)dir. O ilmini öyle bir kaynaktan alır ki Resûlull h'a vahyi getiren melek dahi o ay-nı kaynaktan almaktadır.

E er sen benim i âret etti im eyi anladınsa bil ki senin için faydalı bir bilgi elde etmi oldun. Âdem'in zamanından son Nebî'ye varıncaya kadar yaratılı ı gecikmi olsa bile Nebîler'den hiç kimse yoktur ki ilminin nûrunu Hâtemü-n Nebî'nin (*yâni Hazret-i Muhammed'in*) mi kâtından almı olmasın575. Çünkü (*Hazret-i Muhammed*) kendi hakî-

katıyla (*yâni Hakîkat-ı Muhammediyye'siyle hep*) mevcûddur. Bu da Peygamberimizin:

"Âdem su ile balçık arasında iken bile Ben Nebî idim" eklindeki hadîsine i âret etmek-tedir576.

575 Ahmed Avni Konuk'un Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın tarafından hazırlanmı olan 4 cildlik ***Fusûsu'l-***

Hikem Tercüme Ve erhi'nin 1. cildinde (Dergâh Yayınları, stanbul 1987) 220. sayfada "Hâtemü-n Nebî" de il

"Hâtem-i Velâyet" yazmaktadır. Buna kar ılık: 1) Nuri Gencosman'ın ***Fusûs ül-Hikem*** çevirisinde (M.E.B. ark slâm Klâsikleri No.27, 1962, 2. Baskı, s. 40), ve 2) Titus Burkhardt'ın ***La Sagesse Des Prophètes*** (Editions Albin Michel, Paris 1955, s. 49), 3) Hans Kofler'in ***Das Buch der Siegelsteine der Weisheitssprüche***

(Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1970, s. 16), 4) R.W.J.Austin'in ***Ibn Al 'Arabi/Teh Bezels of***

Wisdom (Paulist Press, New York 1980, s. 67), 5) Bülent Rauf, R. Brass, H.Tollmache'in 4 cildlik ***Ismail Hakkı***

Bursevi's Translation of and Commentary on Fusus Al-Hikam by Muhyiddin Ibn 'Arabi (Publisher by Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, Oxford & Istanbul 1986, 1. cild, s. 210) isimli kitaplarında ve bizzât Toshihiko zutsu'nun bu pasajın tercümesinde hep "Hâtemü-n Nebî" anlamında ibâreler bulunmaktadır (*Çevirenin Notu).*

576 Fusûs, s. 35/63/39-41/**I**-217 ilâ 220.

211

Bu pasajın gerekli kıldı ı sonuçları açısından K ânî ilgi çekici bir îkazda bulunmaktadır577. bn Arabî'nin bu tasvîrinden Hâtemü-l Evliyâ'nın Hazret-i Peygamber'e üstün oldu u-nu gösterdi i sonucu çıkartılabilir çünkü Hazret-i Peygamber'in durumunun tek bir tu la ile remzedilmesine kar ılık Hâtemü-l Evliyâ'nınki biri onun Hazret-i Muhammed'e olan tâbîiyyeti dolayısıyla gümü , di eri de kendi Nûr'unu göstermesi bakımından altın olmak üzere iki tu la ile remzedilmektedir. Böyle bir muhtemel telâkkîye kar ı K ânî okuyucuyu uyarmakta ve, söz konusu hadîse göre, Kâbe'nin bir tek eksik tu lasının bulundu u ve bunun da Hazret-i Muhammed ile doldurulmasıyla binânın tamamlanmı oldu una dikkati çekmektedir. Bu ise K ânî'ye göre Hazret-i Muhammed'in, yalnızca bir Nebî-Resûl olarak zuhur etmi ve Hâtemü-l Evliyâ sıfatıyla de il de bu sıfatla ne yapmı sa yapmı olması hâriç, bilfiil (*de facto*) Hâtemü-l Evliyâ oldu unun delîlidir. Yâni, ba ka bir deyi le, Hazret-i Peygamber Velâyet'ini izhâr etmemi tir.

bn Arabî Âlem-i Hayâl'de ya amı oldu u yakazada Mekke'yi bu târihî olguya uygun olarak te ekkül etmi gördü. Hazret-i Muhammed bilfiil Hâtemü-l Evliyâ idi ama kendisini bu

sıfatla izhâr etmemi oldu undan, bir ba ka ahsın Hâtemü-l Evliyâ sıfatıyla târihî bir vâ-

kıa olarak zuhur etmesinin zorunlulu u hâlâ bâkî idi. Bir ba ka deyi le, Velâyet Hazret-i Muhammed'de bâtınî, gizli olarak kaldı. Bu bâtınî Velâyet ise ancak Hâtemü-l Evliyâ'nın zuhuruyla â ikâr olmu oldu.

Hâtemü-l Evliyâ ile geri kalan bütün Evliyâ'nın arasındaki farkı göz önünde tutan bn Arabî ilkinde Velâyet 'in temel olmasına kar ılık di er Evliyâ'da bu vasfın önce kazanılması gerekti ine dikkati çekmektedir. te bundan dolayıdır ki, K ânî'ye göre578, Hâtemü-l Evliyâ'nın Velâyet'ine ***Velâyet-i emsiyye*** (*Güne Velâyeti*), di er Velîlerinkine ise ***Velâyet-i***

Kameriyye (*Ay Velâyeti*) denilmektedir.

* * *

577 K ânî, s. 36.

578 K ânî, s. 36.

8

2) *

3

3

/

/

bn Arabî nsân-ı Kâmil'de hususî bir sihirli güç te his etmektedir. Buna ise a ma mak gerekir; çünkü bir ***Ârif*** olarak nsân-ı Kâmil, tanımı gere i, sıra-dı ı geli mi bir mânevî gü-

ce sâhip bir kimsedir. Bu bakımdan onun idrâkinin de fevkalâde bir faaliyet içinde olması ta-biîdir.

Bu ola anüstü güce, yo unla tırılmı rûhânî enerji anlamında, ***himmet*** denilmektedir.

bn Arabî'ye göre bir Ârif, e er isterse, sâdece bütün rûhânî enerjisini üzerine yo unla tırmak sûretiyle herhangi bir nesneye te'sir edebilir; hattâ hâlen mevcûd olmayan bir nesneyi dahi varlı a büründürebilir. Kısacası bir Ârif herhangi bir eyi kendi irâdesine mahkûm kılabilir. Onda ***teshîr*** kudreti vardır579.

Teshîr kelimesi bize Hazret-i Süleymân'ı hatırlatmaktadır. slâm âleminde, genellikle, Süleymân'ın Tabîat'ı hükmü altında tuttu u ve onu istedi i gibi yön verdi i tabîat-üstü bir kudreti oldu u kabûl edilmektedir. Meselâ istedi i herhangi bir istik mette rüzgâr estirebili-yordu. Onun görünmeyen nesneleri istedi i gibi kontrol altında tutmaya k dir oldu u da ri-vâyet ediliyordu.

Bununla beraber, bn Arabî'ye göre, Hazret-i Süleymân Tabîat üzerindeki bu kontrolünü *himmet* yoluyla icrâ ediyor de ildi. Bu bakımdan Hazret-i Süleymân çok özel bir yer i g l etmektedir. Bu ona rabb'inin çok özel bir lûtfuydu. Çünkü mûcize izhâr etmek için rûhânî enerjiyi yo unla tırmakla (*dolaylı olarak*) eri ilen *himmet*'e müracaat etmemekteydi. Bunun için ***emr*** etmesi kâfî idi. Her neye emretse o, bu emre uymak üzere hemen harekete geçerdi.

bn Arabî'nin dü üncesine göre bu kabilden bir teshîr *himmet yoluyla teshîr* den bir derece daha üstündür çünkü bu

kabilden bir *teshîr* nesneye (*dolaylı olarak de il*) do rudan do ruya te'sîr etmektedir.

Ve Süleymân aleyhisselâm'ı kendisinden ba kaları üzerine üstün kılan ve kendisinden sonra da hiç kimsenin eri emeyece i bir kudret olan *teshîr*'e gelince bu, onun

emr'indedir. Binâenaleyh Hakk Teâlâ: "Ona rüzgârı biz *teshîr* ettik; o, onun *emriyle* eser" (XXXVIII/36) buyurmu tur. Zîrâ All h Teâlâ, bir ayırım yapmadan, hepimiz hakkında: "All h göklerde ve yeryüzünde ne varsa hepsini de size *teshîr* etti" (XLV/13) bu-yurmakla rüzgârın, yıldızların ve bunların dı ında kalan ne varsa hepsinin de bize *teshîr* edilmi oldu unu bildirmi tir. Ammâ bizler söz konusu oldu umuzda bu *teshîr* bizim emrimizle de il All h'ın emriyle olur. u hâlde e er anlayabildinse Hazret-i Süleymân (*hâdiseleri ve e yâyı teshîr etmek istedi inde*) himmete ba vurmaksızın sâdece (*böyle bir teshîrdeki gâyeyi*) ***emretme*** yetkisiyle donatılmı bulunuyordu580.

Buna göre adına *himmet* denen bu rûhânî kudret acabâ ne gibi bir eydir? Bunu belki de bizim hayâl etme yetene imize benzeterek daha kolay anlayabiliriz. öyle ki biz, bu dı â-

579 *Teshîr*: zabt etme, ele geçirme, birini mecbûrî hizmete tâbî tutma, bir eyi irâdesine ba lama mânâlarını haizdir. A'yân-ı sâbite'nin icbâr edici kuvvetini tezekkür ederken *teshîr* kelimesiyle Hakk ile âlem arasındaki "kar ı-

lıklı *teshîr*" eklinde kar ıla mı tık.

580 Fusûs, s. 199/158/283-284/**III**-246.

lemde mevcûd olmayanı da dâhil olmak üzere, istedi imiz her eyi hayâlen üretebilir ve tasavvur edebiliriz. Bu yoldan

hayâl edilmi olan bir nesne de ancak bizim zihnimizde mevcûd olur. Buna benzer bir tarzda Velâyet mertebesine eri mi gerçek bir Ârif de bir konuya yo-unla tırdı ı rûhânî kudretiyle hâlihâzırda mevcûd olmayanı üretebilir, u temel farkla ki o bunu hayâlinde de il realitenin bu dı âleminde vücûd bulacak ekilde üretebilir. Bu, â ikâr-dır ki bir çe it "yaratma"dır (*halk'dır*). Ama bunu Cenâb-ı Hakk'ın hilkatiyle özde le tirmemek ve karı tırmamak gerekir581:

Her insân bu dı âlemde de il de yalnız kendi hayâlinde varlı ı olabilen eyi vehim ve hayâl gücü ile (*kendi zihninde*) yaratır. Ârif ise bunu himmetiyle zihninin dı ında yaratır.

Fakat Ârif'in himmeti o eyi(*n varlı ını ancak,, bu himmet devâm etti i sürece*) korur.

Ve onun yâni yaratılmı olan eyin korunması da himmetine a ır gelmez. Ama bu yarattı ı eyin korunması hususunda Ârif'i ne zaman bir gaflet basacak olsa o zaman bu yaratmı oldu u da yok olur gider. Ama bu, bütün Yaratılı Mertebeleri'ni (*bütün Hazretler'i*) kavramı , idâresi altına almı olan Ârif'ler için de ildir. Onlar asl g fil olmazlar. Olsa olsa (*mü âhedesi bir Hazret'ten bir ba kasına kaydı ında, yarattı ı o eyin tecellîsi de o Hazret'e intik l etmi olur ve böylece*) ona mü âhedesinde bulundu u bir Hazret gereklidir582.

Bu münâsebetle birinci bölümde müzâkere etmi oldu umuz ***Varlı ın Be Hazreti***'ni ha-tırlamamız gerekir. Bu Hazretler'i farklı ekillerde sıralamak mümkündür. Birinci bölümde takdîm etmi oldu umuzdan biraz farklı bir sıralama bütün Varlık (*Vücûd*) Âlemi'ni: 1) Hisler Hazreti (*yâni hislerle idrâk olunabilen hâdiselerin vuku buldu u düzey*), 2) (*Âlem-i*) Misâl Hazreti, 3) Ervâh (*Ruhlar*) Hazreti, 4) Akıllar (*Ukul*) Hazreti ve 5) Zât Hazreti olarak takdîm eden bir sıralamadır. Ama Hazretler'in sıralanması bu ba lamda o kadar önemli bir husus de ildir. Aksine, birinci dereceden önemli olan, Varlık

Âlemi'nin bu kabilden katmanlar eklinde yapılandırılmı olması ve bütün bu katmanların biribirlerine organik bir biçimde ba lı olmaları keyfiyetidir. Bu demektir ki meselâ Hisler Hazreti'nde var olan herhangi bir eyin daha üst katmanlarda da, her bir katmana has bir sûrete bürünmü olarak, mütek bil bir varlı ı bulunmaktadır öyle ki bu, her eyin sonunda, Hakk'ın o eyin ontolojik temeli olan Zâtı'na kadar gider.

Varlı ın bu özel yapısı sebebiyle Ârif bütün rûhânî enerjisini bu hislerin ötesinde kalan Hazretler'den birindeki bir nesneye yo unla tırdı ı takdirde bu nesneyi mü ahhas realite seviyesinde üretebilmektedir. Kezâ daha üst düzeyde bir Hazret'teki bir nesnenin sûretini rûhâ-

nî olarak muhafaza ederek aynı nesnenin sûretlerini de alt düzeydeki Varlık düzeylerinde muhafaza edebilir.

Fakat bu rûhânî hilkat hayâtî bir noktada lâhî Hilkat'ten farklıdır. Meselâ Ârif *himmetiyle* hislere hitâb eden bir sûret altında bir nesne üretecek olsa, bu türlü halkedilmi olan nesnenin varlı ı ancak Ârif'in rûhânî teksîfini muhafaza etti i sürece var olma a devâm eder.

Dikkati u ya da bu sebebden ötürü zayıflayacak olursa nesnenin hisler düzeyinde mevcûd olması da sona erer. Bununla beraber en üst düzeydeki bir Ârif söz konusu oldu unda bn Arabî Ârif'in rûhânî teksîfinin Varlı ın bütün bu be Hazret'inde de hükümrân olması dolayı-

581 Fusûs, s. 90/88-89/106/**II**-121.

582 Ahmed Avni Konuk bu hususta u açıklayıcı misâli takdîm etmektedir (**III**-122): "Meselâ Ârif bir ku halk ve tasvîr murâd etse himmeti ile hâriçte, yâni Âlem-i ehâdet'te, ona vücûd verir. Ve herkes o ku u görür. E er Ârif Âlem-i ehâdet'in mü âhedesinden gafletle Âlem-i Misâl'e

müteveccih olsa, o ku Âlem-i ehâdet'te ma'dûm (*yok*) olup Âlem-i Misâl'e intik l eyler. Ve onun sûreti Âlem-i Misâl'de mahfûz oldu u gibi ondan evvelki âlemlerde, yâni Âlem-i Ervâh'da ve A'yân-ı sâbite Âlemi'nde de mahfûz olur. (*Çevirenin notu*) **214**

sıyla, di er Hazretler'de zayıflamı olsa bile, muhâfaza edilmekte oldu u en az bir Hazret'in bulundu unu söylemektedir. Böyle bir hâlde "halkedilmi " olan nesne çok uzun bir zaman dilimi boyunca muhâfaza edilebilir.

Ve ben burada muhakkak bir sırrı açıklamı oldum ki Ehlull h bunun gibi bir sırrı dâi-mâ kıskançlıkla korumu ve if â etmekten kaçınmı lardır. Zîrâ bunda onların kendilerinin Hakk'dan gayrı olmadıkları yolundaki da'vâlarını reddedebilecek hususlar vardır.

Çünkü Cenâb-ı Hakk g fil de ildir. Hâlbuki kulun bir eyde gaflet etmesi ya da ba ka bir eyde gaflet etmemesi mümkündür.

Ârif halketti i eyin sûretinin muhâfaza edilmesi bakımından "Ben Hakk'ım" diyebilir.

Ama o eyin sûretinin onun tarafından muhâfazası Hakk Teâlâ'nın onu muhâfazası gibi de ildir. Biz bu farkı dosdo ru olarak beyân ediyoruz: kulun Hakk'dan farkı herhangi bir sûretten ve o sûretin bulundu u Hazret'ten gaflettir. Hâlbuki kulun, Hazretler'in herhangi birinde bulunan bir sûreti gaflette olmadı ı bir Hazret'te muhâfaza etmek sebebiyle Hakk'dan temeyyüz etmesi (*ayrılması*) tabiîdir. te bu muhâfaza keyfiyeti böylece arta ba lıdır. Hakk'ın kendi yarattı ını muhâfaza etmesi ise böyle de ildir. O, her sûreti ayrı ayrı muhâfaza eder.

Bu (*kulların ve Hakk'ın yarattıklarını muhâfaza etmeleriyle ilgili*) mesele öyle bir meseledir ki bu yalnızca bana bildirilmi

tir. Bunu ne ben ve ne de benden ba ka bir kimse (*daha önce*) hiçbir kitapta yazmı de ildir. Bu mesele yalnızca bu kitapta yazılmı tır.

(*Bundan dolayıdır ki bu kitap*) bu ça ın biricik incisidir. Bunu aklında iyi tut! Zîrâ Ârif-

'in (*halketti i bir nesnenin*) sûretine teksîf edilmi olan bilincinin uyanık tutuldu u Hazret'in misâli, Hakk Teâlâ'nın: "Biz bu kitapta hiçbir eyi eksik bırakmadık" (VI/38) meâ-

lindeki âyetiyle i âret etti i, vâkî olmu ve olmamı olan her eyin toplu olarak içinde bulundu u kitabın (*yâni Levh-i Mahfûz'un*) misâli gibidir. Bizim söylediklerimizin kün-hünü ise ancak nefsinde Kur'ân bulunan kimse anlar. Zîrâ All h'dan çekinen kimseyi Al-l h ***Furk n*** kılar583.

u hâlde himmetini böylesine vâsî bir ekilde toparlayabilen bir kimsenin, bütün Varlık Mertebeleri'ni (*Hazretler'i*) umûllü bir vahdet içinde uurunda toparlaması dolayısıyla böyle yapmaya muktedir oldu u yeterince açıklanmı olmaktadır. Böyle bir kimse, açıklanan tek bir farkla, All h'a en yakın olan kimsedir. Kısacası bu fark da *furk n*'ın sonucudur. Ve bu kimsenin All h'dan farklı olmasının tek sebebi de i te bu Furk n'dır.

Ârif, daha önceden ***fenâ*** tecrübesinden geçmi , onu ya amı bir kimse olarak, Cenâb-ı Hakk ile temelde "bir" oldu unu bilmektedir. Bunu bilmekle birlikte kendisinin lâhî Veche'si (***Lâhût****'u*) ile be eri vechesi (***nâsût****' u*) arasındaki, yâni Hakk ile mahlûk arasındaki farkı temyiz etmektedir. Bu ise ancak ***Bek*** bilincine eri mi olanlara has bir temyizdir.

imdi bu kavram çerçevesi içinde ***Himmet*** fikrini göz önüne alacak olursak bunu u tür-lü idrâk etme e do ru yönelmi oluruz. Himmeti icrâ etmekte olan bir Ârif, bir bakıma da, bir "hâlik"dir; bu sırada bilincinden kullu u silinmi olur ve o

kendisinde zinde ve fâil olan bir "Rubûbiyyet" hisseder. Kendinin Rabb oldu unu hisseder ve âlemdeki her eyin de kendisinin kontrolü altında oldu unun berrâk bir bilincine sâhiptir. e bu, ***Kur'ân*** safhasıdır.

Bununla beraber bu hâl geçici ve de kararlı olmayan bir hâldir, çünkü zihni bir ân bile bu yüksek konsantrasyonunu (*teksîfini*) kaybedecek olursa derhâl ne kadar ***âciz*** oldu unu idrâk ederek kullu u ile kar ı kar ıya kalır. te bu da ***Furk n*** safhasıdır.

583 Fusûs, s. 91/89-90/107-109/**II**-124 ilâ 127.

215

Pratikteki vechesi bakımından: "e yânın teshîr altına alınması" demek olmasına kar ılık himmetin, bilgi elde etmeye yönelik vechesi bakımından da, Varlı ın esrârına nüfûz eden ama Aklın hükümrân oldu u bölgenin ötesinde kalan ola anüstü bir kudret oldu unu da te -

his etmeliyiz. Bu bakımdan, bn Arabî'nin Fusûs'un bir pasajında, Varlı ın gerçek Hakîkatı'nın ancak himmet ile techiz edilmi bir kul tarafından bilinebilece ini beyân etmesinin de çok anlamlı oldu unu söyleyelim. Himmet, aslî olarak, bir Ârif'in bütün rûhânî güç-

lerini belirli bir noktaya teksîf etmesinden ve bu güçlerin yo unla tı ı ***kalbinin*** de belirli bir istik mete yönlendirilmesinden ibârettir. Bu fiil biribirinden farklı ama biribirlerine sıkı sıkı-

ya ba lı iki yoldan icrâ olunur: 1) bir eyin ya da özel bir durumun hislere hitâb edecek ekilde mevcûd olmadı ı bir yerde o eyi ya da özel durumu üretmekle, ya da 2) Aklın perdesini koparıp atarak arkasına gizlenmi olan hakîkatı ortaya çıkarmakla.

Himmet'in tabîat-üstü kudreti böylece tasvîr edildikten sonra imdi sormamız gereken soru: "Ârif, yâni nsân-ı Kâmil, diledi i gibi ***kerâmet*** izhâr edebilir mi?" sorusudur.

Sûfîlerin nezdinde kabûl gören bir inanca göre Velâyet mertebesine eri mi olan bir Ârif mûtâdın dı ında bâzı eyler yâni kerâmât izhâr etmek durumundadır. Böyle bir kimse, mûtâd olarak, rûhânî kudretini herhangi bir eye ya da kimseye teksîf ekmek sûretiyle söz konusu nesneyi istedi i gibi te'sîr edip de i tiren bir çe it insân-üstü kimse eklinde temsîl edilmektedir.

bn Arabî bu görü ü kabûl etmemekte ve öyle bir muhakeme yürütmektedir584.

Kur'ân'da, meâlen: "Sizleri zayıf yaratan... All h'tır" (XXX/54) beyânını bulmaktayız. u hâlde insân temelde zayıf ve âcizdir. Çocuk iken de zayıftır, ihtiyarladı ı zaman da zayıftır.

Hiç üphesiz, Kur'ân âyetinin de beyân etti i vechile, çocuk büyürken kuvvet kazanmakta ve kendi kuvvetinin de bilincine sâhip olmaktadır585. Ama bu, eninde sonunda, geçici bir hâldir.

nsân ihtiyarlar ihtiyarlamaz eli aya ı tutmaz olur. Bu arada, hayatının orta safhasındayken elde etti i kuvvet ise a'rızî bir kuvvettir (*kuvvet-i a'raziyye'dir*). Bununle beraber bu a'rızî kuvvet kendi üretti i bir ey de il All h'ın vaz etmi oldu u bir eydir. Gerçekte hayatının bu safhasında onun kuvvetli olmasının sebebi, ***Kaviyy*** (*yâni Kuvvetin Sâhibi*) ismiyle tecellî eden Hakk'ın tecellîgâhı olmasıdır.

Bizâtihî kaviyy yâni kuvvetli olan tek ba ına Hakk Teâlâ'dır; insânın kuvveti ise sâdece a'rızîdir. Yalnızca Ârif olan kimse kendisinde hissetti i (*himmeti de içine alan*) kuvvetin kendisinin kuvveti de il, sâdece ve sâdece All h Teâlâ'nın kuvveti oldu unu bilir.

Ve bunun bilincine sâhip oldu undan dolayı da Ârif bilir ki kendi iste iyle himmet etmek kendisi için do ru de ildir. Bundan ötürü de bunun icrâsını bunun hakikî sâhibine terkeder ve kendisi de (*tıpkı yeni do mu çocu unki gibi*) "mutlak acz" (*acz-i mutlak*) hâline rücû' eder.

Kırk ya ını doldurmadan All h hiçbir Resûl göndermemi tir. Bu ya ise onun zayıflık ve aczinin ba ladı ı ya tır. te bunun için Lût (a.s): "Benim size kar ı kuvvetim yetsey-di..." dedi. (*Bu sözle*) zayıflı ının varlı ını kabûl etmekle birlikte müessir bir himmeti de taleb etmi oldu. imdi sen: "Hazret-i Lût gibi (*hem Resûl ve hem de Ârif olan*) bir zâtın bu müessir himmete sâhip olmasına engel olan nedir? Hâlbuki o kuvvet Resûller'e tâbî'

olanlarda bile vardır. Binâenaleyh Resûller ona daha fazla lâyık de iller midir?" diye so-584 Fusûs, s. 156/127/203-204/**III**-55 ilâ 56.

585 (XXX/54) âyetinin meâli: "Sizleri zayıf yaratan, sonra zayıflı ınızın ardından kuvvet veren, ve sonra kuvetin ardından da zayıflık veren All h'tır. O, diledi ini yaratır. O, Alîm ve K dir'dir" eklindedir.

216

racak olsan ben de sana derim ki: "Do ru söylersin ama bu hususta ki bilgin eksiktir". Bu da, muhakkak ki ***Mârifet***'in Himmet için tasarrufa imkân bırakmadı ıdır. Çünkü Ârif'in Mârifet'i arttıkça onun Himmet aracılı ıyla tasarruf etmek kudreti de azalır.

Bu da iki sebebden ötürü olur. Birincisi onun kulluk mak mında hakîkate ererek kendi tabiî hilkatinin aslını dü ünmesinden dolayıdır kinci sebeb ise tasarruf eden ile kendisinde tasarruf olunan eyin birlik (*Vahdet*) hâlinde

olmalarıdır. Bundan dolayı da Ârif üzerine himmetinin ula aca ı kimseyi göremez ve bu, onu himmetten men eder586.

Bundan sonra bn Arabî Ârif'i kerâmet göstermekten alıkoyan bir ba ka sebebin de, daha önceki bir bölümde ayrıntılarıyla incelemi oldu umuz, a'yân-ı sâbite'nin mutlak belirleyici gücü oldu unu ilâve etmektedir587.

Ârif'in huzûrunda Resûl'ün emirlerine uymayan ve dolayısıyla da All h'ın emirlerine uymamı olan bir kimsenin bulundu unu farzedelim. Bu takdirde bu kimseye, do ru yola hi-dâyet etmesi için, Ârif acaba niçin himmet etmez? Bunun sebebi bütün âlemde, her eyin ve her olayın a'yân-ı sâbite sûretinde ezelde belirlenmi olandan farklı bir ekilde vuku bulmasının mümkün olmamasıdır. Ârif bu ontolojik taayyünün asl de i tirilemeyece ini bilen kimsedir. Varlı ın yapısının derinliklerine nüfûz etmi olan bir kimsenin gözünde her ey Varlı ın tabîatı gere i tesbit edilip belirlenmi olan yolu izler, onu bu yoldan saptırabilecek hiçbir ey yoktur. Bu bilginin ı ı ı altında All h'a âsî bir kimse de gene All h'ın belirlemi oldu u yolda yürür. Ve bir Resûl'ün böyle bir kimseyi do ru yola sevketmesi mümkün de-ildir, çünkü o kimse zâten "do ru yolu"ndadır.

Abdâldan588 bâzı kimseler eyh Abdü-r Rezzâk'a gelerek dediler ki: "Yâ Abdü-r Rezzâk!

Selâmımızı söyledikten sonra eyh Ebû Medyen'e de ki: Yâ Ebû Medyen! Nasıl oluyor da bize hiç de güç gelmeyen (*himmet ve kerâmât*) sana güç gelmekte (*ve sen bu konuda tam bir zaaf ve acz sergilemektesin*)589? Hâlbuki biz senin mak mın gibi bir mak ma nâil olmak isterdik ama sen bizimki gibi bir mak ma iltifât dahi etmezsin". Bununla beraber, gerçekte, Ebû Medyen hem bu mak ma ve hem de daha nicelerine sâhip bulunmaktaydı.

Bize gelince, biz zaaf ve acz mak mında Ebû Medyen'den daha da ileri bir durumdayız.

Böyle iken (*yâni Ebû Medyen'in zaaf ve aczi bizimki kadar dahi de ilken bile*) bu Abdâllar ona dediklerini dediler. (*Bununla beraber eyh Ebû Medyen'in Hakîkat hakkındaki bu derin ilminden dolayı himmet ve kerâmât izhârı konusunda zaaf ve acz sergilemesi de*) bu kabilden(*bir meseleye apaçık bir misâl te kil etmekte*)dir590.

bn Arabî hattâ bu zaaf hâlinin ya da kendini himmet etmekten alıkoyma hâlinin dahi Â-

rif'in kendi irâdesiyle gerçekle en bir hâl olarak alınmaması gerekti ini iddia etmektedir. (*Zî-*

râ) Ârif-i Billâh olan kendisini tamâmen All h'ın yed-i kudretine terk eder. E er All h ona himmet etmesini emrederse o himmet eder, e er ona bunu yasaklarsa o da kendisini bundan alıkoyar ve e er All h ona her ikisi arasında bir seçim yapmak imkânını tanırsa o gene himmet etmekten kaçınır.

586 Fusûs, s. 157/127/205/**III**-58.

587 Fusûs, s. 157-158/128/205-206/**III**-60-61.

588 Velâyet sâhibi zâtların da aralarında mertebeleri vardır. Bunlardan Ahyâr denilen 300 adedinin 7 sine Abdâl denilmektedir (*Çevirenin Notu*).

589 Bu, u demektir: " *Biz rahatça kerâmât gösteriyoruz, ama zâhiren senden bir kerâmet asl zuhur etmiyor.Biz senin mânevî mertebene eri me i çok arzu ediyoruz; senin ise, bizimkine vâsıl olman hususunda, en küçük bir gayretin yok".*

590 Fusûs, s. 158/129/208/**III**-64.

217

eyh Ebû Abdull h Muhammed bin K id, eyh Ebû-s Suûd bin iblî'ye: "Niçin (*mânevî ve rûhânî kuvvetlerini kullanarak himmet ve kerâmet izhârına mâtuf*) tasarruf etmiyor-sun?" diye sordu. Ebû-s Suûd: "Ben, hakkımda diledi i gibi tasarruf etmesini Hakk Teâlâ'ya terk ettim" diye cevap verdi. O bu cevabıyla, All h Teâlâ'nın: "O'nu (*yâni Al-l h'ı*) vekîl ittihâz edin" (LXXIII/9) emrine uymakta oldu unu anlatmak istedi591...

Ebû Suûd bin iblî kendisine inanan ihvânına dedi ki: "All h Teâlâ bana onbe senedenberi gerçekten de tasarruf yetkisi verdi ama ben bunu (*O'na kar ı*) zerâfet îcâbı terk ettim". Bu söz nâz-niyâz ehline yara an bir dille ifâde edilmi tir. Bize gelince biz onu zerâfet îcâbı olarak terketmedik. Çünkü tasarruf yetkisini zerâfet îcâbı sarf-ı nazar edip terketmek (*gereksiz*) bir cömertliktir. Biz bu yetkiyi ancak Ma'rifet'imizin kemâlinden dolayı terk ettik. Zîrâ Ma'rifet (*Ârif'in*) kendi hür seçimiyle tasarruf yetkisini kullanmasına mânîdir. Binâenaleyh Ârif bu lemde ne zaman himmetiyle tasarruf edecek olsa bu kendi hür seçimi ile de il, ancak ilâhî emre (*ve a'yân-ı sâbite'nin gerektirdi i*) cebre uymasıyladır592.

Bir Resûl'ün kendisini tasarruf yetkisini kullanmaktan alıkoyması meselesi ise bir Velî'-

ninkinden biraz daha farklıdır593. Açıkçası Risâlet, Resûl'ün gerçek bir Resûl oldu unun ümmeti tarafından idrâk edilmesi için onun himmet etmesini âmirdir. Çünkü o gerçek dini ancak ümmeti tarafından bir Resûl olarak kabûl edilmesi hâlinde yayabilecektir. Velî'nin ise, kendisi söz konusu oldu unda, böyle bir görevle hiçbir ilgisi yoktur.

Hazret-i Muhammed bile mû'cizât gösterme e kalkı mı de ildir. Ümmetine olan efkati dolayısıyla bir ey için, himmet izhârından kaçınmı tır. Risâlet'inin kesin beyyinelerini ortaya koymak hususunda a ırı davranmamı tır çünkü bu onlara zarar da verebilirdi. Kendi Risâlet'inin çok kuvvetli kanıtlarını onlara göstermemi olmakla onları esirgeyici bir tavır ta-kınmı olmu tur. Hazret-i Muhammed'in, bunun yanında, kendisinin kerâmât ve mû'cizât iz-hâr etmemek hususunda di er bütün Velîler ile payla tı ı bir ba ka sebeb daha vardır; o da udur ki bir mû'cize dahi olayların ezelde takdîr edilmi olan cereyân tarzını asl de i tiremez. Bir kimsenin Müslüman olup olmayaca ı ezelde a'yân-ı sâbite'si tarafından belirlenmi bulunmaktadır. Bu, bir Resûl'ün o kimsenin gözleri önünde mû'cize göstermesiyle kolay kolay de i tirilebilecek bir ey de ildir.

Resûller'in en kâmili (*ekmelü-r rüsûl*) olan Hazret-i Muhammed bile himmetini izhâr etmi de ildir. Aslında mû'cize göstermek için pratik bir ihtiyaç yok de ildi, ve muhakkak ki o da böyle bir yetki ve kudretle tahkîm edilmi bulunuyordu. Ama o gene de bu rûhânî kudretini bu yoldan kullanmı de ildir. Çünkü o, en yüce ***Ârif-i Billâh*** olması hasebiyle, bu kabil mû'cizelerin gerçekte te'sîrsiz oldu unu herkesten çok biliyordu.

nsân-ı Kâmil'in ideal hâli kavranılması mümkün olmayan derinlikte bir rûhânî gönül rahatlı ı ve sükûnettir. O kendisini ve di er her eyi All h Teâlâ'ya havâle ve teslîm etmesiyle tecellî eden kâmil bir itaatten memnûn olan sâkin bir nsân'dır. nsân-ı Kâmil, muazzam bir rûhânî kudretle ve Varlık hakkında da en yüce bilgilerle donatılmı olan ama derin ve sâkin bir ummân intibaını bırakan bir kimsedir. O'nun böyle olmasının sebebi ise, Hakk Teâlâ'nın bütün lâhî simler'ini ve Sıfatlarını ihtivâ edip tahakkuk ettiren ***Kevnî nsân-ı Kâmil***'in mü-

ahhas bir ferdî sûret altındaki en mükemmel görüntüsü olmasıdır.

591 Fusûs, s. 159/129-130/206-207/**III**-62.

592 Fusûs, s. 160/ 131/ 209-210/**III**-66.

593 Fusûs, s. 160/132/210/**III**-67.

* *

).*

Bu kitap konuya iyice yabancı kimseler için intibâk edilmesi hiç de kolay olmayan, kendine özgü bir ***terminoloji***'ye dayanmaktadır. Her ne kadar bu terminolojiye ait deyim ve kavramlar metin içinde enine boyuna tartı ılarak takdîm edilmi lerse de gene de nüansları belir-tebilmek için nisbeten zengin fakat gündelik hayatın türkçesinden farklı bir kelime hazînesine ba vurmak gerekli olmu tur. Bu ***Küçük Sözlük*** de kitabın okunmasını kolayla tırmak amacıyla tertîb edilmi bulunmaktadır. Bunun için: 1) Ferit Devellio lu, ***Osmanlıca-Türkçe***

Ansiklopedik Lûgat, ve 2) ***Hayat Büyük Türk Sözlü ü***'nden de faydalanılmı tır.

* * *

A

Adem-i hakîkat : gerçe in yoklu u

Ahz etmek *: almak, kabûl etmek.*

Ahvâl : hâl'in ço ulu.

Âkıbet : nihâyet, son.

Aklıselîm : sa duyu.

Âlem ümûl : cihânı, âlemi kaplayan.

Araz (ço ulu: ***a'râz)*** zâtî ve fıtrî olmayıp i reti ve de i mesi mümkün olan hâl ve sıfat.

Ârızî : araza ait, geçici, i reti.

Ârî : çıplak, hür, ...sız.

Avâm : kaba ve câhil halk kitlesi.

Ayn : bir eyin ya da bir kimsenin zâtı, a'râzından soyunmu aslı.

Âzâde : her kayıttan kurtulmu , hür.

B

Bâkî : 1) daimî, ebedî, ölümsüz, geçici olmayan, fenâ bulmaz; 2) arta kalan.

Bedâhet : delil ve ispata gerek kalmaksızın akla kendili inden gelme, apa ikâr olma.

Berî : kurtulmu , pâk, temiz, münezzeh.

Bilfiil : tasavvurda de il de fiilî olarak.

Bilkuvve : tasavvurda (*potansiyel* olarak) mevcûd olup henüz i hâline dönü memi .

C

Cârî : geçerli olan.

Cesîm : 1) cismi olan; 2) iri.

Cevâz : müsaade edilmi olma hâli.

D

Dalâlet *: do ru yoldan sapma hâli.*

Darabân : nabız ya da kalb çarpıntısı gibi olma hâli.

Deformasyon : ekil bozuklu u.

219

Delîl : 1) kılavuz, rehber, yol gösterici; 2) bir da'vâyı isbâta yarayan ey, senet, burhan; 3) ni ân, alâmet.

E

Erzâk : *rızkın ço ulu.*

Fâcir : fitne ve fesad çıkaran.

Fânî : ölümlü, zevâl ve son bulan, geçici olan, bâkî olmayan.

Fehâmet : bir meseleyi hemen kavrama yetene i.

Fenâ : 1) yok olma, zevâl bulma, adem; 2) nsân'ın zâtının Hakk'ın Zâtı'nda eriyerek aslına kavu ması.

Fıtrat : insânın, kimsenin te'siri olmaksızın yaratılı ı gere i haiz oldu u hasletlerin tümü.

Fuzûlî : fazladan, gereksiz.

G

Gayb Âlemi *: hislerin idrâk edemedi i batınî âlem.*

Gaybî : Gayb Âlemine ait.

H

Hâdim : hizmetkâr.

Hâdis : 1) ezelî olmayıp da sonradan vücûda gelmi , yaratılmı olan; 2) yeni zuhur eden.

Hakîm : bilge ki i.

Hakîmâne : bilgeli i ortaya koyan bir tavırla.

Harf-i târif : Arapça kelimelerin ba ına konan ve o kelimenin delâlet etti i genel mânânın mücerred kavram düzeyinde kesin olarak tanımlanması için gerekli olan ***el*** sözcü ü. *Misâl*: harf-i târifli "El nsân" " *insân kavramı*"na, harf-i târifsiz " nsân" da " *insân türünün herhangi bir üyesi*"ne delâlet eder.

Hasretmek:1) sınırlı bir yerin içine alma, toplama; 2) umûmîlikden çıkarıp sınırlandırma; 3) yalnız bir tek amaca yönelik sarf ve kullanma.

Hissî : duygulara ait, duygular aracılı ıyla anla ılan.

Hüccet : delîl, burhan.

I

Iskolâstik (Skolâstik) *: Inancı ve bilgiyi kilise doktrini ve Aristo'nun görü leriyle uyu tur-mayı hedef alan Ortaça felsefesi.*

Islah : bozuk, eksik ve eskimi tarafları düzelterek yenile tirme.

Îcab : gerekli olma hâli.

dea *: Eflâtun'da a'yân-ı sâbite'nin e de eri olan kavram*

drâk etmek : algılama.

fnâ-i vücûd : zâhirî varlı ın ortadan kalkması.

frat : a ırılık.

f â : gizli tutulan bir eyin gizlili inin kaldırılması.

hâta etmek : 1) ku atmak; 2) kavramak.

ktisâb : kazanma.

ktizâ : gerekli ya da lâzım olma hâli.

ltibâs: iki ya da daha çok eyin birinin di eri sanılacak ekilde biribirlerine benzemeleri.

Îmâ : 1) i âret; 2) i âret yoluyla ya da dolaylı olarak anlatma.

nâyet : kerem, ihsân, lûtuf.

nki âf : geli me.

rcâ etmek : bir eyi aslına geri döndürmek, indirgemek.

stilâ : bir yere nüfûz edip yayılarak kaplama, ele geçirme.

rtibat : bir eye ba lı ve ili kili olma hâli.

Îtibârî : gerçek ve fiilî olmayıp farazî olan.

zâfe etmek : 1) bir niteli i ya da bir fiili bir eyin arazı oldu unu dü ünmek; 2) eklemek, ba lamak.

K

K im *: 1) ayakta duran; 2) duran, mevcûd, bâkî; 3) bir eyin yerini tutan, yerine geçen.*

Kemâl : olgunluk.

Kemâlât : olgunluklar.

Kerâhet : i renme, tiksinme.

Kerîh : i renç, çirkin, netret uyandıran.

Kevniyyât : 1) evrenbilim; 2) Kâinât'ın içinde zuhur eden olaylar.

Kıyâs : 1) kar ıla tırma, muk yese; 2) *Mantık*'da, do ru olarak kabûl edilen iki önermeden üçüncü bir önerme çıkarma, *tasım*.

L

Lâtaayyün *: taayün etmemi , belirginle memi .*

M

Mahfûz *: korunmu .*

Mâhiyet : bir eyin aslı, esası, içyüzü.

Mahrem : 1) yasaklanmı ; 2) gizli, sır, herkese söylenemeyen; 3) birinin sırlarına â inâ olan dostu.

Mahzâ : ancak, yalnız, tümüyle.

Mâlik : mülk sâhibi.

Mâsiyet : âsîlik, itaatsizlik, günah.

Mazhar : 1) bir eyin göründü ü, ortaya çıktı ı, tecellî etti i mahâl; 2) kavu ma, elde etme, ereflenme.

221

Mecâz : kendi öz anlamıyla kullanılmamayıp benzetme yoluyla bir ba ka anlamda kullanı-

lan söz.

Medlûl : 1) bir kelimeden ya da bir i â retin aracılık etti i kavram, bu kelimeden anla ılması gereken; 2) delîl getirilen ey; 3) delâlet olunan, gösterilen ey.

Mekrûh : i renç, kerîh, nefret uyandıran.

Merhale : konak, menzil.

Mesâbesinde : de erinde, derecesinde.

Me iyyet : istek, arzu.

Mevcûdat : var olanlar.

Mevhûm : aslı olmaksızın vehim ve hayâlde varlık bulan, vehmedilen.

Mevsûf : bir sıfatla sıfatlandırılmı olan.

Mihrak : odak.

Mîzân : 1) ölçü âleti, terâzi; 2) akıl, anlayı , muhâkeme k biliyeti: 3)Kıyâmet' te iyilik ve kötülüklerin tölçülece i terâzi; 4) dört i lemden birinin do ru olup olmadı ını anlamak için yapılan kontrol.

Mîzac : huy, tabîat, karakter.

Muattal : âtıl yâni hareketsiz kalmı .

Muhâl : mümkün ve k bil olmayan.

Muhayyele : hayâl etme melekesi

Muhkem :1) hüküm ihtivâ eden; 2) sa lam, metîn, kuvvetli.

Muk yese : kar ıla tırma, kıyâs etme.

Mukayyet : 1) ba lı; 2) kayıt altına alınmı .

Mukîm : oturan, ik met eden.

Mûtad : âdet oldu u vechile.

Mübhem : belirsiz, sınırsız, tâyin olunamayan, anlamı her yana çekilebilen.

Mücehhez : donatılmı .

Müebbed : ebediyyetedek.

Mükerrer : tekrarlanan.

Münezzeh : bir eye ihtiyaç duymayan, söz konusu eyden arınmı .

Münkir : inkâr eden.

Mürekkeb : bile ik.

Müstahak : 1) hak kazanmı ; 2) lâyık.

Mü âhede : gözle görme, gözlem.

Mü âhid : gözüyle görüp âhid olan.

Müteâkib : bir sonraki.

Mütenevvî : çe itlenmi .

N

Nâil olan *: bir amaca eri en.*

Nazar : 1) bakı , 2) teori.

Nisbet : oran, izâfî ba .

Nüzûl : ini .

R

Rabtetmek : ba lamak, irtibatlandırmak.

Ra bet : 1) istek, arzu, meyil; 2) kabûl, îtibar.

S

Sâik : götüren, sevkeden, sebeb,

Silsile-i merâtib : alt mertebeden üst mertebeye (ya da aksi istk mette derecelendirme.

Sîne : gö üs, gönül.

Sûret : ekil, dı arıdan görünü , kılık.

Sübût : gerçekle me, üphe ve tereddüde yer bırakmıyacak ekilde açık olma, ortaya çıkma.

âmil : içine alan, kaplayan, çevreleyen.

edîd : iddetli, sert, katı.

e'n *: 1) realite; 2) yeni i , olay.*

ehâdet *: tanıklık.*

erâit *: artlar.*

uhûd Âlemi : gözle mü âhede edilen âlem.

uhûd : gözle mü âhede etme.

uhûden : gözle mü âhede etmek sûretiyle.

uûn : ***e'n***'in ço ulu.

ümûl : içine alma, kaplama, çevreleme.

T

Taayyün *: belirli kılınma.*

Tâ'at *: All h'ın emirlerine itaat etme.*

Ta'bir *: 1) ifîde, beyân; 2) rüyâyı yorma.*

Tâdil : 1) adâlete uydurma, 2) vasıflarını de i tirme.

Tafsîl : ayrıntılarıyla etraflı olarak bildirme, uzun uzadıya anlatıp açıklama.

Tahdîd : hudud koyma.

Tahlîl : analiz etme, çözümleme.

Takabbül : kabûl etme, alma.

Takaddüm : sırada önceli e sâhip olma.

Takdîm : tanıtarak arz etme, sunma..

Takyîd : kayıt alına alma, sınırlama.

Tâlim : 1)ö retim; 2) uygulama yaptırarak alı tırmak

Taklîden : taklîd yoluyla.

Tavsîf etmek : vasıf izâfe etmek.

Tazammun : îcâb, gereklilik.

Tebdîl : de i tirme, ba ka bir ekle büründürme.

Tecellî : 1) görünme, açı a çıkma; 2) ilâhî sırların açı a çıkması.

Tecellîgâh : ilâhî esrârın açı a çıktı ı mahâl.

Tecessüm : cisimle me, varlı a bürünme.

Tecezzi : cüzlere, parçalara bölünme.

Tecrîd : soyma, ayrı bir tarafta tutma.

Tefrik: ayırma, seçme.

Tekerrür etmek : tekrarlanmak.

Tenzih : 1) eksikliklerden arıtma, 2) All h Teâlâ'yı noksan sıfatlardan berî tutma.

Terkîb : birkaç eyi birle tirerek yeni bir sütûn meydana getirmek.

Te bih : benzetme.

Tevdi' etmek : bırakmak, teslim etmek, emânet etmek.

Tevhîd : 1) birle tirme, birleme: 2) bir sayma, bir gözüyle bakma, birli ine inanma.

Tezâd : zıd olma hâli.

U, Ü

Ulûhiyyet *: ilâhlık vasfı.*

Ünsiyet : alı kanlık, ülfet.

V

Vâcib *: zorunlu.*

Vâkıf : bir mesele hakkında etraflı bilgisi olan.

Vâsî : geni .

Veche : yüz, taraf, yan, görünü .

Vehim : kuruntu.

Vukuf kesbetmek : bir meselenin bütün ayrıntılarını ku atan bir bilgi kazanmak.

Vüs'at : geni lik.

Y

Yakaza *: uyku ile uyanıklık arasında bir hâl.*

Yegâne : tek.

Yeknesaklık : tekdüzelik.

Z

Zâhir *: görünen, zuhurda olan***.**

***Zehâb** : bir fikir ve zannda bulunma.*

Zuhûrat : görünür hâle gelenler.

Zulmânî : karanlı a ait.

Zübde : 1) bir eyin en seçkin kısmı; 2) hülâsa, öz, netice.

* * *